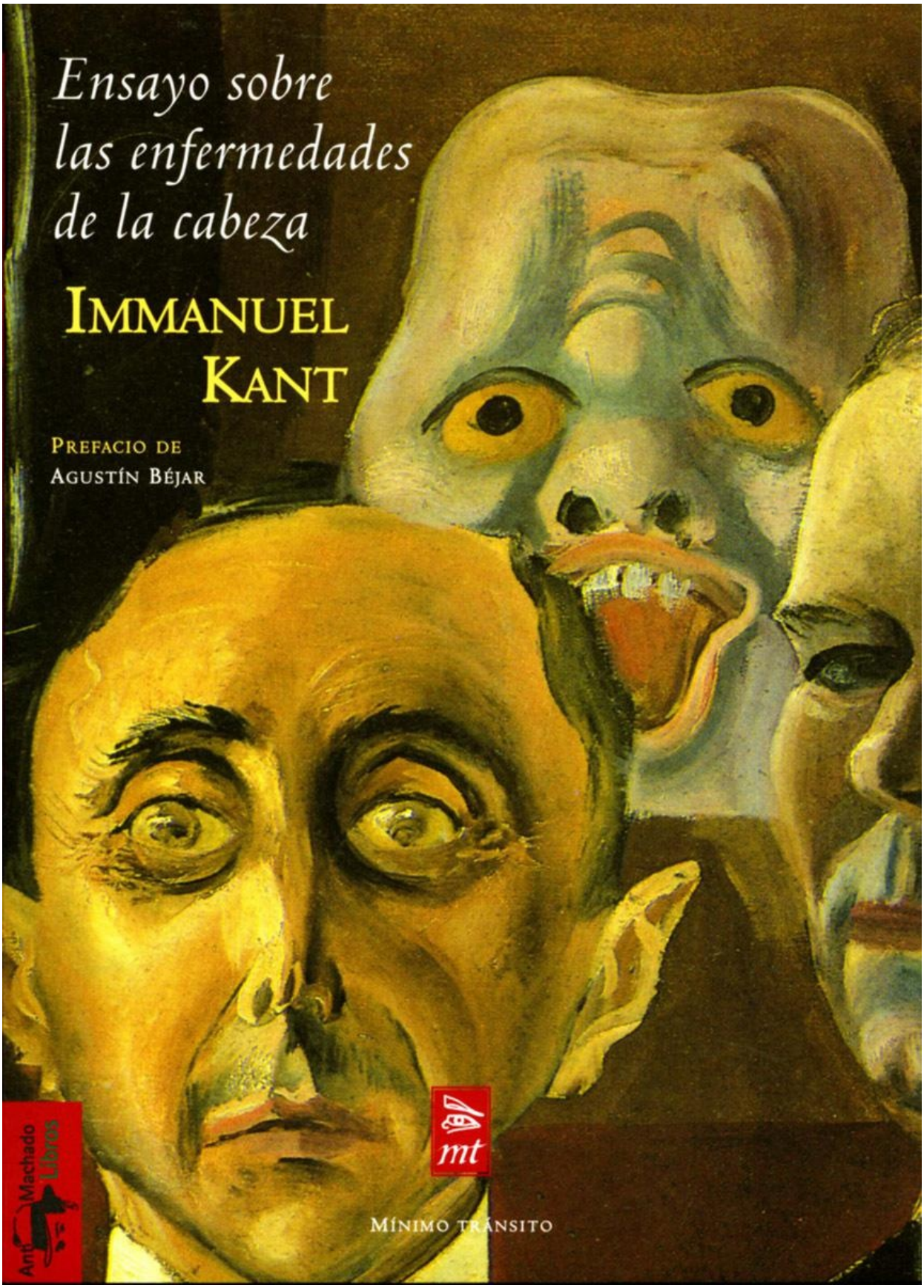
Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza

IMMANUEL KANT

PREFACIO DE
AGUSTÍN BÉJAR



Antonio Machado Libros

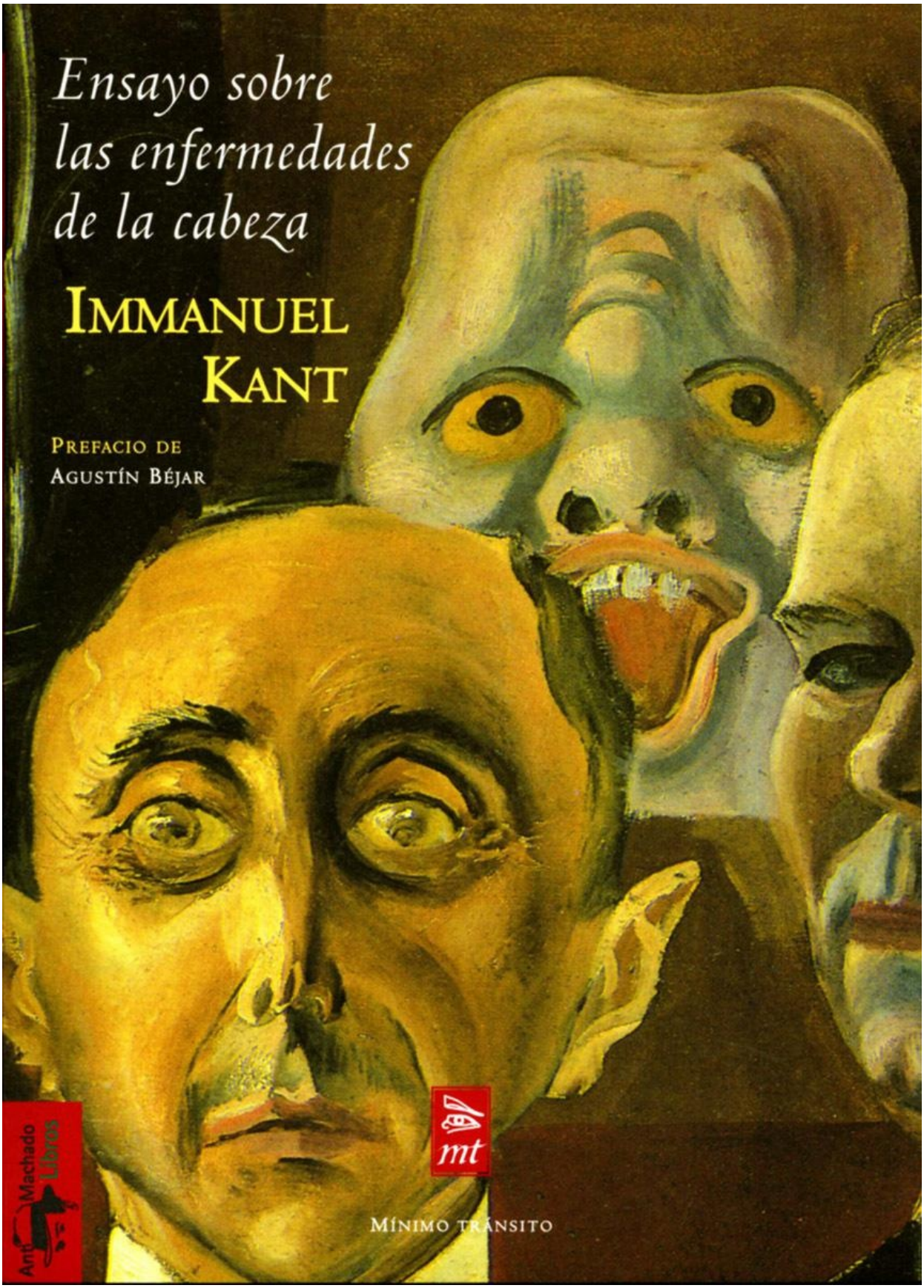
mt

MÍNIMO TRÁNSITO

Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza

IMMANUEL KANT

PREFACIO DE
AGUSTÍN BÉJAR



Antonio Machado Libros

mt

MÍNIMO TRÁNSITO

Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza

Ant Machado
Libros

www.machadolibros.com

MÁRGENES

Colección dirigida y diseñada por

Luis Arenas y Ángeles J. Perona

TÍTULO ORIGINAL:

Versuch über die Krankenheiten des Kopfes

© De la traducción:

ALBERTO RÁBANO GUTIÉRREZ Y JACINTO RIVERA DE ROSALES

© MACHADO GRUPO DE DISTRIBUCIÓN, S.L.

C/ LABRADORES, 5 - PARQUE EMPRESARIAL PRADO DEL ESPIN O

28660 BOADILLA DEL MONTE (MADRID)

ISBN: 978-84-9114-123-5

Immanuel Kant

Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza

Prefacio de Agustín Béjar Trancón

Traducción y notas de Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera de Rosales

MÍNIMO TRÁNSITO

A. MACHADO LIBROS

ÍNDICE

Kant y la locura, por Agustín Béjar Trancón

Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza

[Razonamiento sobre el aventurero Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki]

KANT Y LA LOCURA *

Agustín Béjar Trancón

A Pilar Trancón in memoriam

¿Qué puede haber de importancia en un pequeño ensayo de Kant, de su etapa precrítica, sobre el tema de la locura y que en principio parece tan periférico a sus intereses? ¿Y para quién puede ser de importancia?

Tal vez por todo esto el Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza ha sido condenado a cierto olvido en el ámbito de la obra kantiana hasta el punto de que sólo muy recientemente han aparecido traducciones al francés y español [1]. No deja de ser curioso que la comunidad filosófica lo haya eludido con especial insistencia y que en todo caso sólo haya atraído la atención de los psiquiatras, como si el interés del Ensayo quedara circunscrito a ese ámbito profesional. Sin embargo, hay que reconocer que, pese a plantear cuestiones de interés desde el punto de vista psiquiátrico, tampoco tuvo gran trascendencia para el conocimiento médico de la época ni para el surgimiento de la especialidad psiquiátrica, algo que contrasta con el influjo de su Antropología [2], al menos si tomamos como referencia la naciente psiquiatría germana de inicios del XIX (cf. Dörner, 1974). Todo apunta, pues, a que la consideración que ha tenido el Ensayo ha sido más la de un escrito lúdico y circunstancial de su autor, momentáneamente atraído por una curiosidad sin más trascendencia. El humor e ironía con los que Kant lo escribe puede que potenciara esa impresión.

Quizá esa idea es la que ha ocasionado que el Ensayo quedara relegado del estudio de los filósofos y, por consiguiente, de la pluma de los traductores. Por eso nuestra primera tarea en esta introducción será, precisamente, rescatar el interés de la locura o el desvarío —en absoluto periférico ante una mirada más detenida— tanto para el filósofo Kant como para la comprensión de su obra. Cuando se ven las múltiples relaciones entre este tema y la filosofía crítica, el

pequeño ensayo cobra ante nosotros una mayor viveza, mostrándosenos como punto de referencia en la biografía intelectual de Kant en lo que se refiere a su explícita preocupación por la locura y sus manifestaciones. Podemos pensar que revela incluso el despertar de una insidiosa inquietud que comienza a abrirse paso: al año siguiente de escribirlo redactará Sueños de un visionario explicados mediante los sueños de la metafísica, que se publicará en 1766 (Kant, 1987), en donde critica las ideas del teósofo sueco Emmanuel Swedenborg, un vidente de la época que alcanzó gran celebridad en la Europa de entonces y que afirmaba poseer conocimientos privilegiados sobre el mundo de los espíritus y los muertos, con los que pretendía estar en contacto. Delirante o farsante, el caso Swedenborg atrajo el mayor interés de Kant, quien vio en la obra fundamental de aquél, Arcana coelestia, el material óptimo para criticar ese tipo de discurso que presenta como verdades de hecho ideas sin ningún apoyo en la realidad compartible. Distinguir lo que sería transmisible y verificable, comprensible por otros, de lo que no serían más que fantasías sin confrontación con la prueba de realidad es el foco de esta obra de Kant. En ella, desde el mismo título, hace expresamente la comparación con un tema central para el filósofo en esa época, anuncio de la tarea crítica que dará lugar a su gran obra posterior: en lo tocante a la autenticidad de sus afirmaciones, ¿no son las pretensiones de la metafísica racionalista del mismo orden que las pretensiones del esoterista sueco?

La crítica de los visionarios, de Swedenborg, será también la crítica de la metafísica racionalista, la metafísica dogmática que pretende conocer aquello para lo que no hay pruebas en la experiencia. El empirismo afirmará lo contrario: no conocemos más que la experiencia. Kant se situará en un difícil equilibrio entre ambos polos. Al inicio de su Crítica de la razón pura afirma: «todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo él procede de ella...». Ese terreno intermedio entre racionalismo y empirismo, entre los sueños de la metafísica y el «la fijación a la tierra» del empirismo será su campo de trabajo y su gran logro filosófico: lo trascendental o las condiciones de posibilidad de la experiencia. Su objetivo: fijar los límites de la razón. Esto se convierte en la tarea de la filosofía. Cuáles son los límites de lo que podemos conocer, de lo que podemos afirmar, sin extralimitarnos, sin caer en sueños dogmáticos... o en «visiones». El razonamiento de los visionarios, de los locos, o el de los niños (al que se refiere Kant en varias ocasiones como ejemplo de pensamiento que no respeta los límites o no los ha adquirido) se convierte en ejemplo común de lo que significa desviarse del contacto con la realidad, en aviso para navegantes metafísicos. La tarea crítica se propone como un baño de sensatez para las ensoñaciones de la metafísica y sus desvaríos.

Pero si la amenaza del funcionamiento desbocado de la razón lleva a esa tarea de crítica o discernimiento de lo que puede ser conocido o dicho desde la metafísica, es presumible que tras esa labor estemos también en mejor disposición para comprender los «sueños de los visionarios». En Antropología, publicada al final de su vida, Kant vuelve a presentar una clasificación sistemática del funcionamiento psíquico anómalo, en el capítulo «De las debilidades y enfermedades del alma respecto a su facultad de conocer». Tres décadas separan esta obra del Ensayo. Las diferencias entre ambas, aun siguiendo esquemas parecidos, pueden ilustrarnos sobre la repercusión, al abordar estas enfermedades, de la filosofía crítica que elaboró en el intervalo, y de la nueva concepción de la mente, del sujeto y de la realidad que implica.

Esta conexión entre la filosofía trascendental y el conocimiento empírico propio de la antropología y la psicología nos abre además una puerta a un campo de gran interés para los estudiosos de Kant: aunque nuestro autor delimita claramente los dos territorios y advierte contra la extrapolación de uno a otro, en la medida en que la psicología que elabora en la Antropología se ve influida por su filosofía trascendental podemos plantearnos tal filosofía y su objeto como relevantes para la comprensión del funcionamiento anómalo (y, por tanto, del sano también) de la mente. Podemos ver esto llevando a cabo una contrastación con la que presenta en el Ensayo. En otras palabras, se abre la puerta a una vía para comparar su enfoque sobre cómo es posible el conocimiento en general y en abstracto (las condiciones de posibilidad de la experiencia en general), con el hecho de cómo esto se realiza o no en casos particulares. La pregunta es: ¿cómo es posible la objetividad en sujetos particulares de experiencia? y ¿cuál sería el equivalente al respeto a las reglas precisas para esa objetividad, para la construcción de una realidad compartible?

Por otro lado, el lapso de más de tres décadas que separa a las dos obras señaladas no es un período cualquiera. Constituye una época clave en cuanto a la comprensión de la locura. Es el momento en el que surge la psiquiatría y en el que los médicos, como representantes sociales de esa nueva comprensión, comienzan a hacerse cargo de forma específica de los locos [3].

LA LOCURA EN LA ÉPOCA DEL ENSAYO

Se considera que la psiquiatría en su sentido actual, como especialidad médica que implica un conocimiento teórico y una práctica asistencial, así como un desarrollo institucional, surge en la segunda mitad del XVIII, fruto de una encrucijada de desarrollos teóricos y asistenciales, en el contexto de los profundos cambios que promueve la Ilustración (Dörner, 1974; Ackernecht, 1979). Si bien ya antes se había comenzado a discutir el carácter mítico y demoníaco atribuido a la locura, en esa época se comienza a hacer de una forma sistemática y empiezan a darse cambios en los modos institucionales en que las sociedades se manejan con los locos o alienados. La locura se naturaliza y se hace objeto de indagación racional de una forma muy clara y específica en este período de tiempo, considerado a este respecto como auténtica bisagra del pensamiento psiquiátrico [4], como por otra parte lo es en la historia de Occidente.

Desde la antigüedad grecolatina se puede hablar de una «psiquiatría» de médicos y otra de filósofos (cf. Ackernecht, 1979; Pewzner, 1995, y Pigeaud, 1989), dicotomía que para Pewzner seguirá en paralelo la ya establecida por el pensamiento cristiano entre alma y cuerpo que conducirá a la moralización de la locura [5]. Esas dos líneas de pensamiento correrán en paralelo, con puntos de conflicto [6] o de encuentro, pero con la Ilustración esa batalla entre las dos concepciones va a llegar a un punto clave, en el que podemos decir que se agudizará el conflicto entre la facultad de medicina frente a la de filosofía, y del que surgirá también la posibilidad del nuevo enfoque psicopatológico. Pewzner señala una primera convergencia de esos dos caminos en Galeno; convergencia que Pinel retomaría al final del XVIII, con su tesis de que las pasiones están en el origen de la locura, algo que este autor relaciona con la idea galénica de que el temperamento del alma depende del temperamento del cuerpo. Pinel pone también en la preocupación pedagógica el punto de encuentro entre medicina y filosofía, compartido por estos dos autores tan distantes. Este otro aspecto «positivo» de ese conflicto lo refiere también Ackernecht: en la medida que el concepto de alma inmortal pasa a segundo plano, se hace posible el estudio de la enfermedad mental, la «patología del aparato pensante mortal», sobre base científica, desde un punto de vista estrictamente psicológico [7].

También en este medio siglo se inicia la reforma asistencial que conducirá a la aparición del «tratamiento moral» y con ello de una visión nueva de la locura y los locos, en un largo y ambivalente proceso que los llevaría desde ser considerados «marginados peligrosos» a verlos como «pacientes». Así comienza la creación de nuevas condiciones en las instituciones donde los alienados eran

confinados, un proceso que es promovido en los principales países europeos por figuras pioneras (Battie y Tuke en Inglaterra, Chiaruggi en Italia, Pinel en Francia, Reil en Alemania) y que tiene su hito en la liberación de las cadenas que llevó a cabo Pinel en la Francia de la Revolución. Ya con el cambio de siglo ese proceso de desarrollos teóricos, prácticos e institucionales, desemboca en la aparición de la psiquiatría como paradigma científico orientado a abordar el objeto denominado «locura» (el nombre fue acuñado por Reil, un médico alemán de principios del siglo XIX), considerado en ese momento como especialidad dentro de la medicina.

Para Dörner (1974), es en concreto en el lapso entre 1750 y 1785, en Gran Bretaña, cuando se da el nacimiento de lo que más tarde vino a ser llamado «psiquiatría» y que él pone en relación con los otros grandes movimientos coetáneos: el nacimiento del capitalismo industrial, el primer intento de sociología en la filosofía moral escocesa o la primera cumbre del romanticismo. Sería en relación con estos movimientos como se acelera y condiciona un proceso más largo, el que va de la marginación de la irracionalidad a la constatación de la presencia social de los locos, que se convierten ya en objeto de preocupación diferenciada de otros marginados. Para este autor la dialéctica fundamental en juego es la que se da entre la emancipación y la integración (adaptación) de los «locos pobres» a las necesidades de las coordenadas sociales del momento. Pero a la vez, esto se articula sobre un proceso social de toma de conciencia, que en principio vehicula el interés por el tema de la naciente burguesía [8]. Se establece así una relación entre la temática que tratan los escritores y en general las élites cultas de la época, y la opinión pública que con ello se va creando. Así, en Inglaterra exponentes literarios de ese interés por los locos serían Defoe o Swift [9], así como, en otro plano, lo serían las preocupaciones de los médicos del XVII por la histeria y el malestar que se vendría a denominar «neurosis», y que prepara el terreno para el interés por la locura, por la alteración de la razón, en el XVIII. En este trasfondo juega un importante papel la filosofía moral escocesa, con la relevancia dada al sentimiento y la «simpatía», enlazando con Shaftesbury y el common sense de Hutcheson o Reid [10]. Este proceso también afectaría a Alemania, sólo que con sus peculiares condiciones sufriría una evolución distinta, con cierto retraso en la práctica respecto a Francia o Inglaterra [11].

La nueva visión que se empieza a fraguar de los locos ya no será irreductiblemente la de la incurabilidad, como aún en el siglo XVII se mantenía. En los debates, la explicación de la locura comenzará a situarse entre lo somático

y lo psicológico, hecho favorecido precisamente por la naturalización de la locura y de lo moral. En función del espíritu sistematizador de la época hay un gran caudal de desarrollos teóricos en todas las ciencias siguiendo el modelo de Linneo. Aparecen así múltiples clasificaciones sobre la locura, con el añadido de ser elaboraciones teóricas, en gran parte desconectadas de la observación y experiencia con los locos. Ese otro aspecto es el que empezarán a desarrollar algunos médicos y el que eclosiona al final del siglo XVIII e inicios del XIX con el despegue de la psiquiatría y con el hecho de que los grandes pioneros, como Pinel, rehúyan la especulación teórica y se propongan centrar el foco en la observación y la experiencia clínica. De esta forma, esa eclosión fue mayor en el ámbito de la praxis que en el de la teoría, que aún debería esperar para constituirse de manera más sólida a partir de la observación acumulada.

En el siglo XVIII nos encontramos, por tanto, con una peculiar situación: en su primera mitad no hay obra alguna sobre el conjunto de las enfermedades mentales, sino múltiples materiales sobre aspectos concretos y dispersos en monografías o libros de filosofía. Lo más relevante sobre la comprensión de lo mental se está produciendo en el terreno filosófico, tras la psicología racionalista de Descartes, con la importante influencia de Locke y los empiristas ingleses, así como en Francia con el sensualismo de Condillac. Esta influencia será fundamental en el proceso de naturalización de lo psicológico, del pensamiento o de la razón, cada vez más entendida a partir de la sensación. Por esta vía se van abriendo las puertas de la locura a los avances en el estudio del cuerpo, y más concretamente, del sistema nervioso [12].

Como exponente de este proceso hallamos al inglés Battie, cuya obra A treatise of Madness, de 1758, es considerada como el primer tratado de psiquiatría. Pero Battie no sólo fue un teórico, sino un médico que modificó la asistencia a los asilados. Para Dörner (1974, 63) es precisamente él quien ofrece el primer paradigma propiamente psiquiátrico para abordar la locura, comenzando el proceso en virtud del cual los locos se acabarán convirtiendo en pacientes y la locura en objeto científico de la medicina. Tras ser governor del hospital Bedlam, un famoso asilo de alienados cuyo funcionamiento pretendió reformar, creó una nueva institución en Londres, el Hospital de San Lucas, con el fin de atender mejor a los locos pobres, y criticó las prácticas carcelarias y de extrema violencia, habituales en la época, hablando por primera vez de la necesidad de medios para «curar» y de formar adecuadamente a quienes cuidan de los locos, así como para formar psiquiátricamente a los estudiantes de medicina. Su tratado estaba basado en su experiencia.

En esta obra la sensación se explica anatómicamente. Su sede son los nervios y el cerebro. Las causas más alejadas, estímulos externos e internos, objetos, se distinguen de las causas esenciales e íntimas, que desconocemos, pero que adjudica a la constitución misma de la sustancia nerviosa. El último eslabón conocido de la acción de los objetos es la presión en la sustancia nerviosa. Ahora bien, Battie plantea que no pueden ser los objetos la causa íntima de la sensación, puesto que los locos pueden percibir aun sin la presencia de los objetos correspondientes, hecho clínico en el que sitúa el aspecto central de la locura [13].

El giro hacia la sensación que da Battie es clave e ilustra cómo se hunde gradualmente el modelo imperante de la locura como alteración de la razón, pero de una razón separada de lo corporal en sus fundamentos, lo que daba pie a la refutación racional del error y, si esa reconducción de la razón fracasaba, a la marginación de lo irracional, considerado entonces como lo no tratable. La somatización de la locura será también lo que permita la expansión de lo psicológico [14]. Pero nos encontramos ahí con la paradoja de que, para esa autonomía, primero debía ser combatida la «psicologización» de la enfermedad mental que por entonces (y hasta bien entrado el siglo XIX) seguía siendo un riesgo de teologización y moralización de la misma, como se ve en las disputas entre somatistas y psicologistas de la primera mitad del XIX en Alemania.

El trabajo de los «avanzados», como Battie, no debe hacer perder de vista que en la práctica médica de la época, que aún no se ha apropiado plenamente de la asistencia a los alienados, se da una amalgama en la que perviven desde ideas de la antigüedad clásica, como la citada de la incurabilidad [15], o el mantenimiento de la teoría humoral [16] y la hipótesis de la etiología visceral y en concreto digestiva, mantenida aún entrado el siglo XIX por autores de prestigio [17], hasta tópicos populares sin ninguna fundamentación sólida, atribuyéndose la etiología de la locura a excesos o determinadas conductas más o menos vituperables, que conducen a especulaciones estrambóticas y, lo que es peor, a prácticas terapéuticas en ocasiones brutales, en consonancia con aquéllas. Uno de los «padres» de la moderna psiquiatría, Kraepelin, resumía así la situación asistencial de aquella época con la perspectiva de un siglo de distancia:

A finales del siglo XVIII, la situación de los enfermos mentales era espantosa en gran parte de Europa. Es probable que muchos de ellos, a los que se consideraba

maleantes, vagabundos y criminales, cayeran entre las manos punitivas de la justicia, que no solía tratarles con demasiados miramientos. Otros, mendigos o idiotas inofensivos, podían llevar una existencia lastimosa gracias a la caridad de sus semejantes. Los enfermos agitados, perturbadores o peligrosos, eran dominados y encerrados en una habitación o en un cuartucho de su propia casa, en «cajones para alienados», en jaulas o en cualquier otro lugar seguro que resultara adecuado para aislarles e impedir que hicieran daño a los demás. Sólo algunos recibían ayuda, cuidados y asistencia médica en ciertos hospitales (Kraepelin, 1999, 28).

Situación que Kraepelin pondrá en relación con dos ideas arrastradas por prejuicios, como la de la incurabilidad de esos enfermos o la que propone como etiología una tara personal. Estas ideas eran para él causa y efecto de la ausencia de médicos dedicados a los locos, así como de la presencia de teorías desvinculadas de la observación. Precisamente en su crítica de las ideas recibidas, Kraepelin manifiesta su reconocimiento a Kant, al igual que a Hegel, que a la hora de abordar el tema de la locura mostrará un modo de hablar fundado al menos en la experiencia cotidiana, si no en el trato directo con los locos.

EL ORIGEN DEL ENSAYO SOBRE LAS ENFERMEDADES DE LA CABEZA

Kant publicó en febrero de 1764 este pequeño ensayo sobre las «enfermedades de la cabeza» en una revista local y de forma anónima. Poco antes había escrito, también en la misma revista, una nota sobre un episodio ocurrido por entonces en los alrededores de Königsberg: aparecieron un hombre de mediana edad, con un comportamiento extravagante, acompañado de un niño, que vagaban por el campo con unas cuantas ovejas y cabras. Al hombre lo denominaban el «profeta de las cabras», ya que echaba mano de citas bíblicas para cualquier réplica que daba, y se trababa de alguien de origen y nombre conocido, trastornado después de una grave enfermedad años antes. En torno al pequeño rápidamente se suscitó una gran expectación acerca de si se trataba de un niño criado en estado natural o

salvaje, en lo que medió Kant con esta nota, en la que no hace sino plantear el interés que ofrece el salvaje a quien se proponga investigar sobre la naturaleza subyacente en el hombre, es decir, el interés para el debate naturaleza-sociedad sobre el desarrollo del individuo [18]. Enconsonancia con este episodio y con el reconocido interés de Kant por la obra de Rousseau —que en 1762 había publicado Emilio y El contrato social—, algún autor ha aludido al tema del desarrollo conjunto del estado de sociedad y los trastornos de la mente [19] como centro del Ensayo. Efectivamente, Kant argumentará en esta obra que la aparición del estado de sociedad y las enfermedades de la cabeza son paralelos. Pero él no va a hacer de moralista experimental ni a defender las virtudes del «buen salvaje». De ahí la ironía, no exenta de caballeroso reconocimiento, con la que alude a los seguidores de Rousseau en la nota sobre el profeta de las cabras y el niño. El pequeño ensayo que publica luego hace recaer el mayor enigma sobre el loco, que es «alguien de nombre conocido» [20], es decir, inserto en la sociedad. Kant se va a interesar por el único tipo de ser humano que conoce, el social, y no por el mítico «hombre natural». En el Ensayo no presentará a este hombre sólo como enfermado por la civilización, sino constituido por ella, con toda su complejidad. La base tosca o rudimentaria del ser humano es lo que aparta la naturaleza, y por ello el resto queda para la civilización y su «complicado refinamiento», con las posibilidades del genio y de la locura y de todos sus intermedios. En ese sentido, el salvaje auténtico, el hombre natural, no puede padecer de locura. Más bien este mal será algo distintivo del hombre civilizado, pues éste contiene la suficiente complicación en su espíritu como para tener la posibilidad de enloquecer.

No deja de ser curioso que tras ese episodio en que aparecen un «supuesto salvaje» y un loco, la atención de Kant se centre en el problema que representa el segundo. Porque con ello el filósofo se nos presenta en consonancia con los cambios señalados anteriormente que se están gestando en su época respecto al lugar que se concede a la locura y la reflexión que suscita. Los locos comienzan a ser objeto de interés, primero literario y teórico, no como objetos en sí mismos, sino como medio para la reflexión antropológica sobre las relaciones entre la razón y la irracionalidad y, en definitiva, como objeto para la nueva comprensión del hombre en el contexto de los grandes cambios socioeconómicos y políticos de la Ilustración.

LA ENFERMEDAD MENTAL Y LA LOCURA SEGÚN EL ENSAYO

Kant se plantea el propósito en esta obra de hacer una clasificación de las enfermedades de la cabeza al «estilo médico», única forma viable (y matizará: aunque inútil) para hablar de la locura, ya que los «lógicos» no encuentran nada en el interior de la cabeza, además de como primer paso para conseguir una comprensión causal de los fenómenos. Este segundo objetivo es enunciado explícitamente por él: por un lado, adelanta la hipótesis de una etiología en el cuerpo (en las partes digestivas [21]) y, por otro, intenta establecer una «genealogía» y postula los procesos mentales que conducirían a los distintos trastornos relacionándolos en distintos grados entre sí. Pigeaud (1992) ha discutido la novedad del texto y argumenta que esta terminología que presenta ni es original, ni extraña al conocimiento médico de la época, del que Kant estaba bien informado. Ahora bien, podríamos pensar de otra manera si más que en la clasificación nos centramos en los principios que la informan. La genealogía progresiva es el principio rector. Con esto, Kant sugiere un continuo entre salud y enfermedad [22], aludiendo varias veces en el texto a la imposibilidad de fijar un límite preciso entre los grados más leves y el común de los hombres, llegando a considerar tan improbable encontrar al sensato, al completamente sano, como para sugerir que se busque en la luna a un hombre así. Más aún, esa idea va a complementarse con una teoría de la vida mental en la que también resalta la continuidad vigilia-sueño [23]. Por tanto, aparte de clasificar, Kant está planteando una interrelación subyacente a los distintos trastornos que describe: se trata de una clasificación y el estudio del desarrollo —no de la causa— de esas enfermedades.

Con ello Kant plantea una distinción, que años después será más explícita en la Antropología, entre trastornos que podríamos denominar por «falta» (carencia en una determinada facultad, lo que posteriormente denominará «debilidades») y los que podríamos denominar por «alteración» (lo que años después denominará propiamente «enfermedades»).

Tras ello habla del conflicto entre las tendencias instintivas, las pasiones y la razón. Las pasiones se nos presentan como la fuerza motriz de la voluntad. El entendimiento o razón [24] aparece como instancia mediadora entre las pasiones y la realidad. Hace así un esquema de las fuerzas que intervienen en la vida psíquica, señala unos mecanismos (por simples que éstos sean) sobre cómo se produce la alteración del funcionamiento sano. Para entender la vida mental parte de una función de equilibrio entre razón y pasiones, entre lo interior al

sujeto por un lado (lo instintivo, la pasión) y lo externo (la realidad, a través de la mediación de la razón). Siguiendo ese esquema, el mecanismo que expone como generador de la alteración afecta a ese equilibrio: es lo que denominará «inversión de la razón». De tal forma que en los grados menores de la alteración, como ocurre en el «insensato», lo que ocurre es que la exagerada fuerza de una pasión no es dominada por la razón, alterando el equilibrio y la capacidad de alcanzar el fin de una inclinación sin que eso implique la ruina de otras, pero alterando el funcionamiento del conjunto. No obstante, el sujeto puede mantener su apreciación de la realidad en general. En un grado mayor la inversión de la razón afectaría a esa apreciación de la realidad, si la realización de la pasión por el sujeto fuera tan ilusoria como para tornar su fin por el opuesto. Este mecanismo de la inversión también lo considera clave David-Ménard, opinión que podemos compartir si atendemos a que servirá de modelo en la explicación de la alucinación, a la que además da una gran importancia como rasgo y ejemplo de la locura.

LA ALUCINACIÓN COMO MODELO EN EL ENSAYO

Con este mecanismo que denomina «inversión» describe un proceso por el que se altera la dirección habitual en que tiene lugar la aprehensión del mundo exterior. Este proceso lo detalla fundamentalmente al hablar de la alucinación. En el esquema que utiliza aquí está la clave para la explicación de lo que ocurre en la mente trastornada; usa un enfoque fisiológico para entenderla: es una copia del «sistema de lentes» [25], donde la mente funcionaría como una pantalla en la que se reciben las imágenes de la realidad que captan los sentidos. Junto a las huellas o excitaciones nerviosas producidas por la receptividad de los sentidos hay actividad nerviosa asociada (irritación nerviosa autónoma), que, desconectada del exterior, da lugar a las quimeras o actividad combinatoria de imágenes propia de la psique. En la aprehensión normal del mundo, según este modelo, el estímulo exterior impresiona el órgano del sentido y origina así su reproducción en el interior. En la inversión, las quimeras del interior serían las que incidirían en una falsa proyección, situando en el exterior la fuente de la afección, cuando en realidad se debe a una irritación interna. En resumen, el trastornado lo que hace es confundir su interior con el exterior, proyectando hacia afuera (como surgidas de fuera) excitaciones nerviosas que en realidad

surgen del libre juego de las quimeras en su interior.

La explicación detallada de este esquema la expone en los Sueños de un visionario, donde puede observarse el solipsismo que este modelo implica, en la medida que establece una radical separación entre interior y exterior, entre sujeto y objeto. Así, al explicar el funcionamiento de la sensación auténtica, recurre también a la necesidad de un mecanismo de proyección, por el cual, ante la afección por parte de los estímulos luminosos en el nervio óptico, la forma de situar luego el objeto sería un cálculo por el que se prolongarían hacia el exterior las líneas correspondientes a la forma percibida, de manera que esto localizaría el objeto en el espacio. En este modelo queda expuesta con bastante claridad la idea de reproducción punto por punto de la realidad, por un lado, y por otro, y en virtud de la separación entre exterior e interior ya aludida, el dualismo implícito en un esquema —por lo demás tan empirista— que no es otro que el que la época sostiene sobre el problema de la afección (Rivera de Rosales, 1993).

El funcionamiento invertido en la relación entre lo imaginado y lo percibido se plantea así como lo característico de lo que, en un desarrollo continuo, comienza a ser considerado enfermedad. Además, ese mecanismo podrá afectar a las distintas facultades, dando lugar a diferentes tipos de enfermedad. Habrá así inversión de las «nociones de la experiencia» o sensibilidad (en la alucinación), como también alteración del juicio (la facultad de juzgar sobre esa experiencia), o inversión de la razón. Propone este fenómeno como globalizador del conjunto de los trastornos, en cuanto que todo mal de este tipo sería un grado distinto o mezcla de estos mecanismos de inversión, o bien una combinación de ellos junto con poderosas pasiones. Pero se mantiene como paradigma la explicación fisiológica de la inversión que aplica a la alucinación. De forma que también así explica la diferencia vigilia-sueño: es la ausencia de estímulos externos lo que permite el predominio de los internos (las quimeras o fantasmas) en el sueño, así como la no distinción entre unos y otros; por la misma razón, lo que permite el juicio de realidad es el contacto con el exterior. Como en la alucinación, hay una pugna entre dos tipos de estímulos por dejar una más profunda huella en el sistema nervioso y ser considerado más real. La capacidad de estar en la realidad, en la vigilia, en lugar de en un sueño o viviendo un desvarío va a radicar en la lucha de esos dos tipos de excitaciones nerviosas: las de la sensación frente a las de las quimeras.

Al poner el foco en ese proceso de inversión, Kant está centrando el tema en las relaciones sensibilidad-entendimiento, pero con un hiato entre ambos polos

enorme, lo que convierte esa relación en algo muy problemático. Según prosigue su genealogía, pasa de la «inversión de la razón» a este plano que podríamos denominar «inversión de las impresiones nerviosas». Sin embargo, Kant llega a hablar de la intervención de algún rasgo quimérico de la facultad poética, creadora, en la sensación normal. Con esto último introduce otro matiz en el modelo señalado de «lucha de intensidades» que apunta a lo que será elaborado por él en años posteriores, cuando, abandonando el plano empírico, pase a descubrir el punto de vista trascendental: lo que el sujeto pone en la construcción del objeto [26].

Pero además, si comparamos esta visión del trastorno con lo que plantea Battie en su tratado, donde también la locura aparece como un «trastorno de la sensación» más que de la razón [27], alejándose en este punto de la concepción lockeana, vemos lo vanguardista de Kant al reflexionar sobre estos temas. Podríamos caracterizar su posición en el Ensayo como empirista, pro-médica y somaticista. Pero al hablar de la manifestación de las dolencias de la cabeza, de su expresión, y al intentar establecer la genealogía que conduce de unas a otras —lo que sería la patogenia en el campo de lo psicológico—, está adentrándose en lo que tiempo después se denominará psicopatología. Además sitúa con precisión su campo de estudio con relación a la patología cuando declara su adhesión a la hipótesis de que la raíz —aquí sí: la etiología— de estos trastornos se halla en el cuerpo, para, tras buscar unos principios o mecanismos fundamentales (la inversión en los diversos planos de las facultades), abordar la evolución psíquica de estos trastornos.

En cuanto al dilema naturaleza-sociedad, critica la mitificación de lo natural: el «hombre natural» no correría riesgo de enloquecer por el simple hecho de que su vida mental es muy simple. Kant describe a tal hombre como protegido, pero también cercado, por un mundo real de sensaciones; es muy evidente que no hay espacio para agitaciones del espíritu... porque casi no hay espíritu, porque se halla más cercano al supuesto mundo del animal. Y en esto Kant se muestra claro: incluso el sano entendimiento de cualquier ciudadano (de cualquier hombre social) ya sería demasiado refinado para el «salvaje». La conclusión parece obvia: la suerte y el riesgo del hombre radican en el mundo del espíritu (de la mente, de lo psíquico) y, con él, en el de las quimeras que también se hallan en la facultad creadora; ése es el mundo en sociedad, el mundo de la intersubjetividad, podríamos decir hoy desde una determinada lectura de Kant.

El Ensayo acaba con una refutación de una idea tópica entonces (asumida

incluso por muchos médicos y psiquiatras del XIX) que toma como origen de la locura el exceso de determinadas conductas; así se pensaría que resulta del orgullo, del amor, de meditaciones intensas, etc. Por el contrario, él va a considerar más bien los comportamientos extraños o exagerados precisamente consecuencia del desarrollo insidioso de la enfermedad, y que es el trastorno ya existente, aunque aún imperceptible, el que da lugar a esas excentricidades de conducta en las que la gente sitúa el origen de la locura. Se muestra con esto muy avanzado para su época, mientras que es efectivamente «prepsiquiátrico» en su aceptación acrítica de la incurabilidad del loco.

Si con su organicismo es partidario de los médicos, no por ello deja sin escape al filósofo. Kant acaba su escrito con una reflexión que hace pensar nuevamente en el profundo interés para él de un tema que enlaza de esta manera con su propia tarea, puesto que alude a los escritos de los pensadores de una forma realmente ambigua: tanto pueden ser síntoma de la locura o sus prolegómenos, como catarsis o remedio de los propios males a través de la palabra; tanto algo importuno que complica el auténtico discurrir (algo, en definitiva, de lo que habría que librar a la sociedad), como un hábito dietético para la salud mental. Late aquí la comparación señalada entre los sueños de los visionarios y los de los metafísicos, «locura filosófica» de la que se ocupará en las décadas siguientes.

1764-1798: DE LAS ENFERMEDADES DE LA CABEZA A LAS DEL ALMA

Cuando Kant publique, 34 años después del Ensayo, su Antropología, presentará una clasificación de los trastornos mentales denominándolos «De las debilidades y enfermedades del alma respecto a la facultad de conocer». El cambio del término «cabeza» por «alma» no es baladí, y puede servir para representar globalmente lo más característico del enfoque en una y otra obra. Kant va a pasar de un acercamiento en el que, al menos como telón de fondo de la trama que desarrolla, prima el cuerpo, y donde el principal papel se le otorga al médico, a otro en el que primará el pensamiento y el filósofo. Ahora sí, la lógica y los lógicos, los filósofos, no son ya prescindibles. Claro está que se trata de una filosofía y una lógica nuevas con relación a las que criticaba en el Ensayo donde aún no se veía en la cabeza sino un tambor vacío: frente a la filosofía

racionalista se trata ahora de una filosofía específicamente trascendental. Los filósofos podrán entrar en juego en la medida en que se ha encontrado un camino intermedio entre la razón dogmática, ajena a la realidad, y el empirismo que cree poder prescindir del sujeto estructurante de lo sensible.

La clasificación que ofrece aquí es, en principio, muy semejante. También plantea en esta obra un continuo entre salud, grados menores y mayores de enfermedad, si bien menos sistematizado y enriquecido con ejemplos que en la obra temprana. El eje fundamental está en la descripción de la hipocondría y la manía, con ligeros cambios respecto al Ensayo en cuanto a añadidos y modificaciones terminológicas. Pero el panorama es muy distinto si se buscan los procesos subyacentes en el desarollo de las enfermedades descritas. Comparado con el Ensayo, lo primero que llama la atención aquí es que prácticamente no hay alusiones a la alucinación, ni al principio de la inversión, piedra angular de la primera obra. Cuando habla de la manía (en esa época la locura en sentido amplio, entendida como una enfermedad diferente del trastorno del ánimo —hipocondría—) el interés aparece desplazado hacia el entendimiento y relega el otro polo del conocimiento, es decir, la sensibilidad. Esto lo declara explícitamente al enunciar en las primeras páginas su concepto de manía: en ésta, es el propio entendimiento el perturbado, puesto que se trata de «un curso arbitrario de los pensamientos, que tiene su regla propia (subjetiva), pero que es contrario al concordante con las leyes de la experiencia (objetivo)» (Kant, 1991, 118).

LA SINRAZÓN POSITIVA

En la Antropología, el interés no sólo se desplaza al entendimiento como facultad afectada, sino que, en consonancia, el esquema de comprensión que desarrolla parte de la alteración de la razón, de las leyes que regulan el pensar: así, al describir la vesania (el cuarto tipo de manía en su clasificación) dirá lo siguiente:

El enfermo psíquico se remonta por encima de la escala entera de la experiencia, busca ávido principios que puedan dispensarse totalmente de la piedra de toque

de ésta, se figura concebir lo inconcebible [...].

Pues en esta última especie de perturbación mental no hay meramente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón, sino también una positiva sinrazón, esto es, otra regla, una posición enteramente diversa a la que el alma se desplaza, por decirlo así, y desde la cual ve de otro modo todos los objetos, y saliendo del sensorius communis, que se requiere para la unidad de la vida (animal), se encuentra desplazado a un lugar alejado de él (de donde la palabra Verruckung [remoción y locura]); como un paisaje de montañas, dibujado a vista de pájaro, induce a hacer sobre el paraje un juicio enteramente distinto que si se contempla desde la llanura [...]. Con ello se explica lo mejor que se puede la llamada locura. Es, empero, admirable que las fuerzas del alma destrozada se coordinen, sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda incluso en la sinrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal (Kant, 1991, 147).

Por el contrario, sólo al describir un tipo de manía (que denomina «demencia») alude a un trastorno no ya del entendimiento, sino de la interpretación como percepciones de representaciones facticias. Éste es el lugar en que más cerca se encuentra del tema de la alucinación, y sin embargo no hay ninguna referencia al fenómeno de la inversión, sino una alusión a que lo alterado es la imaginación configuradora [28]. Con esto queda matizado, e introducido en el sistema del conocimiento que él elabora en el intervalo, algo que en el Ensayo sólo aparecía como un predominio de la quimera que se explicaba fisiológicamente.

Lo que en el Ensayo se explicaba de forma menos coherente, el delirio y la alteración de la razón, a lo que aplicaba el mismo término de inversión pero de forma «analógica» con relación a su explicación para la alucinación, va a ser lo que quede en esta obra más detalladamente descrito. Ahora pondrá el acento no en un fenómeno de lucha de «intensidades» —la inversión sería un esquema en el que sensaciones y quimeras son tratadas ambas como objetos del mundo que pugnan entre sí en su capacidad de «dejar huella»— sino en aquel aspecto del sujeto que interviene en la configuración de la realidad a partir de los datos sensibles. En este sentido no se trata ya de esa lucha entre estímulos reales o quiméricos, sino de una alteración de la subjetividad interpretadora

(«subjetividad» entendida como lo que permite la construcción del objeto).

En el § 53 (Observaciones sueltas) desarrolla más este enfoque de la sinrazón, no como ausencia de razón, sino como razón alternativa: como un nuevo sistema (él mismo utiliza esta palabra), distinto del común:

La sinrazón (que es algo positivo, no mera falta de razón) es exactamente, lo mismo que la razón, una mera forma a que los objetos pueden adaptarse, y ambas se refieren, pues, a lo universal. Ahora bien, lo que al exteriorizarse la disposición para la locura [...] venga primero a las mientes (la materia con que casualmente se topa y sobre la que disparata después), eso es sobre lo que el loco delira preferentemente en adelante; porque debido a la novedad de la impresión persiste más intensamente en él que cuanto sobreviene con posterioridad (Kant, 1991, 140).

Sólo que este sistema pretende funcionar eludiendo una «piedra de toque» que es el juicio ajeno [29]. Así, la disfunción está en la usurpación del juicio público por el juicio privado lógico. Incluso habla de la «locura» como de una «forma» que se aplica a contenidos, que en sí importan poco:

El único síntoma universal de la locura es la pérdida del sentido común y el sentido privado lógico que lo reemplaza, por ejemplo, cuando una persona ve en pleno día sobre su mesa una luz encendida que otra persona presente no ve, o cuando oye una voz que ninguna otra oye. Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el entendimiento ajeno, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada (Kant, 1991, 141).

La clave de la locura está ahora en el funcionamiento de un entendimiento que no sigue las leyes de la experiencia, las que permiten la universalidad del conocimiento, el mundo común que posibilitan y fundamentan las categorías, el

mundo de la experiencia (objetivo, compartible) por contraste con el de la fantasía (subjetivo, privado) [30]. Trasladado al plano teórico, se trata del mismo problema que Kant pretendió abordar llevando la «locura» de la metafísica al redil de un mundo común, como el habitado por los físicos y matemáticos desde hacía tiempo. El loco sigue su propia regla, y eso transforma el paisaje que ve. La posibilidad de la psicología de juzgar el trastorno del entendimiento va a ser equiparable a la de la filosofía crítica para poner límites al trastorno de la metafísica. En ambos casos la cuestión es qué podemos decir (conocer) que no sea un mero soñar despiertos.

Se da así la paradoja de que, ante el proceso histórico descrito más arriba en el que se naturaliza la locura, apartándose cada vez más del polo que la considera una alteración de la razón hacia el que la considera como trastorno de la sensación, el recorrido de Kant parece conducirle en la vía inversa.

En la Antropología, por tanto, sobre el tema de la locura, nos encontramos con un Kant pro-filósofo, racionalista (con el matiz de que se trata de una visión de lo que es la razón muy distinta a la del racionalismo, y además no renuncia a situar la causa de la locura en el cuerpo), crítico de la etiología de las causas externas y nuevamente prepsiquiátrico en su aceptación acrítica de la incurabilidad del loco. Dörner hablará por ello de cierta ambivalencia en el sistema de Kant a propósito de la locura: si bien se trata de una aproximación muy avanzada para su tiempo en algunos aspectos, tiene no obstante limitaciones en función de la necesidad que existe para Kant de preservar la libertad de la razón práctica y la responsabilidad moral [31]. Esto le llevaría a una noción moralista y voluntarista de la locura: se debe a un error de la voluntad del sujeto, del que éste es responsable. Sin embargo, los párrafos citados anteriormente apoyan sin gran margen para la duda un enfoque de la locura como auténtica enfermedad que se le impone y sufre el sujeto, impidiéndole hacerse plenamente responsable y libre para actuar. Es más, ya en el Ensayo criticaba la actitud de reprocharles a estos enfermos su conducta. Kant declara además explícitamente la atribución corporal de la etiología. Lo que queda inexplicado es el puente entre una cosa (el proceso corporal) y la otra (el alma destrozada y la sinrazón positiva que surge en lugar de las leyes que permiten la experiencia objetiva). Kant no creía posible ni relevante salvar ese puente [32]. Posiblemente esta estrategia era necesaria en su época para librarse de la reducción naturalista o empirista de su sistema. Como argumenta Pacho (1999), se trata del mismo movimiento por el que desvinculó en su filosofía el tema de la validez epistémica del tema del origen de lo epistémico (la génesis en el mundo, en la

naturaleza), protegiendo así el plano de lo trascendental del innatismo [33] y del psicologismo.

De caracterizar la evolución filosófica de Kant como una búsqueda de la fundamentación y validez del conocimiento cuyas etapas son el tránsito del racionalismo dogmático al empirismo para terminar superando ambos con su equiparación entre idealismo trascendental y realismo empírico, hay que situar el Ensayo en la época en que se produce su acercamiento al empirismo y en el momento en que se está gestando su tarea crítica. Si en esta obra el modelo es la alucinación, ésta no deja de suscitar el cuestionamiento de la validez de las sensaciones y los criterios que nos pueden permitir fiarnos de nuestros sentidos, justo lo que el empirismo radical no pone en cuestión: ¿por qué medio sensible puedo saber si lo que percibo es una alucinación o no? Si no hay medio sensible de distinguirlo, ¿cómo puedo decir que todo el conocimiento procede de los sentidos y de ninguna otra instancia? Si situamos la garantía del conocimiento en la sensación no hay razonamiento posible que sirva de contrastación. De ahí que Kant plantee en el Ensayo que ante esa experiencia (del alucinado) es imposible la corrección, puesto que la «mayor fuente de su certeza» (la sensibilidad) es la que, al estar trastornada, le induce a error. La alucinación, en el modelo empirista radical, encubre una amenaza sobre la validez de la sensación como fuente exclusiva de la experiencia o conocimiento. No obstante, como se señaló más arriba, un esbozo de la insatisfacción con ese modelo está presente ya en el Ensayo, donde se advierte una matización o crítica a la hipótesis sensacionalista, como Battie hiciera desde la medicina, llegando a plantear que incluso en la sensación normal interviene la facultad creadora (la imaginación dirá en la Antropología). Kant rechazó el empirismo como fundamentación de la validez del conocimiento. Él no pretendía hacer «psicología» ni descripción empírica, sino buscar los criterios universales que nos permitieran distinguir y elegir cuál era el conocimiento válido, al modo como estaba ocurriendo en la ciencia de su época. El descubrimiento de lo «trascendental» como lo constitutivo a priori de nuestra experiencia o conocimiento fue el resultado de tal búsqueda. Lo constitutivo se refiere aquí a un aspecto formal, a lo que permite organizar los contenidos que se presentan a la sensibilidad para conseguir el conocimiento o experiencia [34]. Definía así una «subjetividad en general» que posibilitaría la construcción del objeto por parte del sujeto con la consiguiente objetividad, comunicabilidad y concordancia en el juicio de realidad.

Kant se enfrenta a esta tarea desde la lógica, siguiendo criterios de necesidad lógica al utilizar un argumento de orden trascendental. Otra cuestión (y ésta ya

desborda el ámbito de lo meramente lógico) es cómo surge tal cosa en el mundo. Kant debía cuidar el nivel en el que trabajaba: preguntarse por el desarrollo de las categorías posiblemente habría sido rechazado por él por considerarlo una forma de hacerlas dependientes de la determinación empírica, algo en definitiva que hubiera cerrado las puertas a lo buscado: la universalidad y necesidad.

Si en el Ensayo da un salto desde la inversión de la sensación a la de la razón, podemos considerar que esta «inversión» es lo que en la Antropología se ha transformado en «sinrazón positiva», en otra regla de la experiencia, que da lugar a otra «experiencia» o forma de tener experiencia, ajena a la común. La locura es propuesta así como un trastorno formal: no depende de determinados contenidos, sino que éstos se organizan en la experiencia con una regla de construcción particular. Vemos así cómo sus ideas sobre la enfermedad mental aparecen estrechamente conectadas con el desarrollo de su filosofía y la nueva comprensión de la relación sujeto-objeto que implica [35].

Pero en la Antropología, como puede verse en las citas anteriores, llega a formular la posibilidad de «otras reglas del conocimiento», introducidas por la naturaleza, aunque sea con el fin de atender a la vida animal. Está ahí realmente muy cerca del planteamiento naturalista de las categorías (como el de la epistemología evolucionista o la epistemología genética de Piaget), si bien, por las razones apuntadas más arriba, no continuará ese camino.

Bajo este prisma, el recorrido contrario que hace Kant con respecto a la tendencia en la psiquiatría de su época puede matizarse. Kant no vuelve a la locura como trastorno de la razón sin más, sino que formula una teoría sobre la compleja trama de la razón en la locura, lo que podría considerarse una extensión en el plano de la psicopatología. Recordando sus palabras del Ensayo, podríamos decir que lo que hace ahora es describir más la «compleja agitación de la vida psíquica» que se puede dar en el hombre social. Para el filósofo que había criticado la psicología racionalista [36], así como el dogmatismo filosófico, quizá no habría nada más alejado que la lectura de su planteamiento como «psicologista» o «moralista», algo que sí pudo suceder con el idealismo alemán posterior y desde luego en los primeros psiquiatras alemanes del XIX que formaban el grupo denominado «psicologista» precisamente por defender la psicogénesis de la enfermedad mental. Respecto a esto, es interesante constatar que Kraepelin (1999) se muestra ambivalente en su apreciación de la influencia de Kant: por un lado, lo pone como ejemplo de aquello que el propio Kraepelin combate, a saber, la consideración de la locura como un asunto ajeno a los

médicos, pero, por otro, no deja de reconocer en él, así como en Hegel, el hecho de que desarrollaran sus ideas sobre este particular en conexión con la psicología cotidiana y, por tanto, en conexión al menos con alguna clase de conocimiento de tipo experimental. Kraepelin lucha contra los prejuicios morales y teológicos que condicionan la comprensión de la locura en las descripciones de muchos autores, cuya idea al final podía resumirse en presentar al loco como pecador. Tal es el relato que hace de las ideas de Heinroth [37]. En el contexto en el que escribía Kraepelin, con la psiquiatría en vías por fin de naturalización, la filosofía parece más un enemigo (y lo era según los casos) que una rama de conocimientos en la que apoyarse.

LA PERSPECTIVA KANTIANA

Quizá lo radical de la nueva perspectiva kantiana no encontró las condiciones adecuadas para su recepción por la psiquiatría, con más motivo si pensamos que ésta se encontraba en su proceso de autonomización con respecto a la filosofía y podía encontrar en ella un obstáculo a la naturalización de la locura.

El Ensayo y la Antropología constituyen en conjunto un excepcional ejemplo de la profunda repercusión en la clasificación y comprensión de la enfermedad mental que tiene el trasfondo epistemológico (y filosófico en general) subyacente. Pero Kant no es sólo un ejemplo histórico de las estrechas relaciones entre psiquiatría y filosofía, puesto que sus planteamientos siguen estando en el núcleo de muchas de las principales cuestiones que atañen a la teoría y práctica psiquiátrica. Incluso en relación con el propio quehacer descriptivo de la disciplina. Es fascinante encontrar trabajos recientes (Spitzer, 1988 y 1990; Hundert, 1990) en los que se explora la comprensión de las psicosis [38] mediante el recurso a la filosofía trascendental kantiana. En resumen, lo que proponen estos autores sería considerar a la esquizofrenia como un «trastorno categorial», en el sentido de una grave perturbación de la estructuración de la experiencia. En ella, no se seguiría el sistema intersubjetivo de categorización que Kant presentó como modelo. Estos autores piensan que mediante esta teoría se obtiene un marco más adecuado para comprender y relacionar una variedad de fenómenos característicos de la esquizofrenia, no conectados en principio, como son los síntomas que en la psicopatología clásica europea se denominan

«trastornos del yo» o de «los límites del yo» [39]. Prácticamente se trata del enfoque que —sin ulterior desarrollo— plantea Kant en la Antropología y que había quedado previamente apuntado en el Ensayo. Lo que en los intentos actuales sí aborda alguno de los autores es aquello que, como se señaló anteriormente, Kant relegó [40]: el puente entre la estructura (mental) de la que él habla y su desarrollo en la naturaleza. Esto implica, claro está, un enfoque naturalizador de las categorías, tal como hace la teoría evolucionista del conocimiento en el plano filogenético (Klein, 1990).

La riqueza de esta perspectiva para la psicopatología y la psiquiatría es más patente si pensamos que estas disciplinas requieren una mayor clarificación de su estatuto epistemológico dada su aspiración a la cientificidad y su peculiar objeto de estudio, a caballo entre las ciencias naturales y humanas. Este aspecto doble no es reconocido por todos los miembros de la comunidad científica, entre quienes en ocasiones predomina una visión excesivamente empirista (Rosenberg, 1991), con una raíz teórica en el trasfondo continuadora de Locke [41]. Aquí está una de las áreas donde la influencia kantiana puede ser clave: la crítica al empirismo. Quizá en este campo sea de urgencia aplicar el adaggio kantiano según el cual «teorías sin datos son vacías, datos sin conceptos son ciegos».

BIBLIOGRAFÍA

Ackernecht, E. H. (1979), Breve historia de la psiquiatría, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Allison, H. E. (1992), El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa, trad. D. M. Granja Castro, Barcelona: Anthropos.

Berrios, G. E., y R. Porter (eds.) (1995), A history of clinical psychiatry. The origin and history of psychiatric disorders, London: Atholone Press.

Beveridge, A. (1996), «On the origins of psychiatric thought: the contribution of Edinburgh, 1730-1850», en H. L. Freeman y G. E. Berrios (eds.), 150 Years of british psychiatry, London: Atholone Press, pp. 339-366.

Buzon, F. de (1991), «Le problème de la sensation chez Descartes», en Autour

de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps, Paris: Vrin.

Carpenter, A. (1998), Kant's earliest solution to the Mind/Body Problem, tesis doctoral (inédita), University of California at Berkeley, disponible en formato electrónico en:
http://antiochcollege.edu/andrewc/home/Vitae/dissertation_pdf_.html.

Colp, R. (1989), «History of psychiatry», en H. I. Kaplan y B. J. Sadock, Comprehensive textbook of psychiatry, 5. ed., vol. 2. cap. 50, «Psychiatry: past and future», Williams & Wilkins: Baltimore.

Dörner, K. (1974), Ciudadanos y locos. Historia social de la psiquiatría, Madrid: Taurus.

Esquirol, J. E. D. (1991), Memorias sobre la locura y sus variedades, Madrid: Dorsa.

García, E., y J. Muñoz (eds.) (1999), La teoría evolucionista del conocimiento, Madrid: Editorial Complutense, 1999.

Huertas, R. (1991), «Prólogo», en Esquirol (1991).

Hundert, E. M. (1990), «Are psychotic illness category disorders? (Proposal for a new understanding and classification of the major forms of mental illness)», en M. Spitzer y B. A. Maher (eds.), Philosophy and psichopathology, New York: Springer, 59-70.

Hunter, R., e I. Macalpine (1982), Three hundred years of Psychiatry (1535-1860), Hortsdale/New York: Carlisle Publishing, 1982.

Kant, I. (1987), Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica, trad. P. Chacón e I. Reguera, Madrid: Alianza.

Kant, I. (1991), Antropología en sentido pragmático, trad. de J. Gaos, Madrid: Alianza.

Kant, I. (1999), Prolegómenos, Madrid: Istmo.

Klein, P. (1990), «On the development of categories», en Spitzer y Maher (1990).

Kraepelin, E. (1999), Cien años de psiquiatría (Una contribución a la historia de la civilización), Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

Lane, H. (1994), El niño salvaje de Aveyron, Madrid: Alianza.

Pacho, J. (1999), «El a priori del saber y el saber del a priori en las teorías evolucionista y trascendental», en García y Muñoz (1999).

Pewzner, E. (1995), Le fou, l'aliéné, le patient (Naissance de la psychopathologie), Paris: Dunod.

Pigeaud, J. (1989), La maladie de l'âme (Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique), Paris: Les Belles Lettres.

Pigeaud, J. (1992), «A propos des "maladies de la tête" de Kant (1764)», en D. Gourevitch (ed.), Maladie et maladies (histoire et conceptualisation), Genève: Drotz.

Rivera de Rosales, J. (1993), El punto de partida de la metafísica trascendental (Un estudio crítico de la obra kantiana), Madrid: UNED.

Rosenberg, R. (1991), «Some themes from the philosophy of psychiatry: a short review»: Acta Psychiatr. Scand. 84, pp. 408-412.

Spitzer, M., y B. A. Maher (eds.) (1990), Philosophy and psichopathology, New York: Springer.

Spitzer, M. (1988), «Ichstörungen: In search of a theory», en Spitzer, Uehlein y Oepen (1988), pp. 167-183.

Spitzer, M. (1990), «Kant on schizophrenia», en Spitzer y Maher (1990), pp. 44-58.

Spitzer, M.; F. A. Uehlein y G. Oepen (eds.) (1988), Psychopathology and Philosophy, Berlin/Heilderberg: Springer, pp. 167-183.

Taylor, Ch. (1997), Argumentos filosóficos, Barcelona: Paidós.

Notas al pie

* Este trabajo es una ampliación del realizado como introducción a la primera traducción del Ensayo al español (en Archivos de Neurobiología 58 [1995], 31-60), que es la que reproducimos en este volumen. Para su realización ha sido muy valiosa la colaboración de José S. Lázaro, a quien debo agradecer además su imprescindible ayuda en la orientación bibliográfica sobre la historia de la psiquiatría.

[1] La primera edición francesa apareció en la revista Évolution Psychiatrique (42 [1977], 203-230), con presentación de M. Jalley y traducción y notas de J. P. Lefebvre. A ella le siguió en 1990 la que realizara M. David-Ménard publicada junto a las Observaciones sobre lo bello y lo sublime (Paris: Flammarion, 1990). Tras la primera edición española citada supra ha aparecido otra traducción de R. Zurro en la Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría XVI/58 (1996), pp. 337-351.

[2] Una visión «desde dentro» de la psiquiatría de esta influencia, un siglo después, la podemos ver en las alusiones de Kraepelin en Cien años de psiquiatría (Kraepelin, 1999), para quien la filosofía kantiana y sus ideas sobre la locura quedan englobadas en un genérico «idealismo» sin más, considerado entonces como un freno al conocimiento experimental y objetivo.

[3] Un período por tanto de cambio taxonómico, lo que en opinión de Berrios (Berrios y Porter, 1995) constituye una «ventana privilegiada» para observar la evolución de los conceptos psiquiátricos.

[4] Y que evidencia, como señala Pewzner (1995), la estrecha relación entre los discursos sobre la locura y las representaciones religiosas y sociales (las ideologías dominantes), lo que exige, tomando la expresión de Foucault, una «arqueología» que encuentre los materiales en la historia con los que se ha construido un determinado saber.

[5] «Encontramos tal vez en esta “apropiación filosófica” del desorden mental el origen, el núcleo original de una moralización de la locura que marcará profundamente la historia del occidente cristiano» (Pewzner, 1995, 20).

[6] Ackernecht relata este conflicto a partir de ejemplo tomado de la antigüedad: «Para Sorano de Éfeso (ca. año 100 e. c.), como lo muestran los síntomas, la manía es una enfermedad del cuerpo, especialmente de la cabeza, por status strictus (contracción). La concepción de los filósofos, según la cual se trata de una enfermedad del alma, es falsa: por eso aquéllos serían incapaces de curar a un maníaco. (Como es sabido, Platón, en su Cármides, tributaba el mismo cumplido a los médicos, considerándoles incapaces de entender ni de curar las enfermedades mentales.)» (Ackernecht, 1979, 29).

[7] «Pero con [la introducción del alma como objeto de estudio] se da también la posibilidad de liberarse del puro somatismo, y de introducir conscientemente el psicologismo en psiquiatría. A este desarrollo contribuyó en parte la filosofía cartesiana» (Ackernecht, 1979, 58).

[8] Se trata de un proceso «en que [prima] la necesidad de unas masas disponibles relativamente libres y en el que aparece un público literario, a la vez continuador y crítico de la Ilustración, que se vuelve románticamente hacia su propia intimidad e irracionalidad» (Dörner, 1974, 233).

[9] Y no sólo interesados en lo literario: Defoe exige mejores condiciones para el tratamiento de los locos cuando a casi nadie le importaban, mientras que Swift, menos utópico pero más práctico, llega a ser uno de los governors del hospital Bedlam y lega su hacienda para la fundación del primer manicomio de Irlanda.

[10] Frente al empirismo radical y al escepticismo de Hume, la escuela del «sentido común» de Thomas Reid sí pensaba que había un terreno seguro para el conocimiento humano en las creencias comunes a todos los hombres (Beveridge, 1996).

[11] «Las condiciones históricas de Alemania [...] modifican esta evolución, retrasan la constitución de un paradigma psiquiátrico y determinan una especie de moratoria en el que hay tiempo para una profundización específica y altamente ambivalente de las relaciones entre científicos, Estado y locos pobres» (Dörner, 1974, 233).

[12] Es también el siglo de importantes descubrimientos sobre el sistema nervioso, como las investigaciones de Von Haller sobre la sensibilidad y la irritabilidad de los músculos, los estudios anatomopatológicos de Morgagni, los primeros experimentos sobre los reflejos de Whytts o el inicio de los estudios

sobre localizaciones cerebrales (Gall) o sobre la electricidad animal (Galvani y Volta). Hasta el punto de que surgen sistemas, como el de Cullen, de 1763, quien acuñó el término «neurosis» para referirse a las enfermedades mentales y que da una explicación general de las enfermedades en virtud a trastornos nerviosos (cf. Dörner, 1974; Ackernecht, 1979, y Colp, 1989).

[13] «El engaño de la imaginación, que no sólo es una característica indiscutible, sino el rasgo esencial de la locura [...], se diferencia con nitidez de todos los demás desórdenes animales: está loco hablando con rigor sólo aquel hombre que se siente inalterablemente convencido de la existencia o de la aparición de cierta cosa que o no existe o no se le aparece realmente ante él, y que se comporta de acuerdo con tal convicción errónea» (Hunter y Macalpine, 1982, 406).

[14] «Su interior [el de la locura] se hace reposar en la corporeidad concreta del sistema nervioso y con ello se garantiza un espacio para lo psíquicamente autónomo» (Dörner, 1974, 67).

[15] Razón a la que Ackernecht atribuye la poca dedicación a la locura propiamente dicha por parte de los médicos del XVII en comparación con la eclosión del XVIII. Para él esto impedía que, aunque no considerados ya desde el modelo inquisitorial y demonológico, se les tratara más dignamente, sufriendo más bien un tratamiento carcelario y violento.

[16] Teoría predominante en la medicina clásica griega, según la cual todas las enfermedades resultan de una alteración del equilibrio en los cuatro humores básicos del cuerpo: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra (Ackernecht, 1979).

[17] R. Huertas (1991) plantea que en el cambio de siglo la teoría visceral de la locura se va matizando poco a poco, pero sin llegar a estar ausente en Pinel, quien, en su Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale ou la manie, llega a decir que el origen de la manía está casi siempre en la región epigástrica. Huertas sitúa en torno a 1850 el establecimiento de las bases para la superación de la etiología visceral de la locura.

[18] Debate que recuerda al que a principios del XIX tiene lugar en París, con la historia de Victor de Aveyron y la discusión entre Itard, el médico que lo recoge y que pretende reeducarle para demostrar así a Pinel que no se trataba de un retrasado mental, sino de un niño criado en aislamiento social. Esta problemática

es muy propia de la época, en relación también con el desarrollo de las ideas ilustradas sobre el desarrollo en sociedad y todo el pensamiento suscitado, a partir del XVI, con la eclosión de descubrimientos y contactos con pueblos indígenas en el nuevo continente. Sobre Victor de Aveyron y el debate de ideas subyacentes, cf. Lane (1994).

[19] Como señala M. David-Ménard (1990) acerca de algún biógrafo de Kant que sitúa ahí el asunto central del Ensayo.

[20] Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki, así se llamaba el hombre, que tras una grave enfermedad gástrica decía haber tenido una visión divina que le trazaba el camino a seguir.

[21] Opinión común en el ámbito médico de esa época, heredada de la antigüedad clásica y enmarcable en la «hipótesis visceral de la locura».

[22] Idea que aparece en otros sistemas taxonómicos, como el de Cullen de 1763 o el de Arnold de 1782, como puede verse en Akernecht (1979) y en Dörner (1974).

[23] Las «leyes del espíritu» que seguirían vigilia y sueño serían las mismas y la diferencia estaría en la mayor o menor apertura al efecto de las impresiones externas (cf. Ak. II, 264).

[24] Ese papel que juega el entendimiento Kant se lo asignará específicamente a la razón en la etapa crítica, distinción que no ha hecho aún cuando escribe el Ensayo.

[25] Al estilo de la Dióptrica cartesiana. Sobre la forma de entender la sensación de Descartes, cf. Buzon (1991).

[26] Si bien se trata de una visión precrítica de la contribución del sujeto, ya que se refiere al «contenido» de la sensación, que es completado por la quimera, no a la «forma» u organización de la multiplicidad de lo sensible.

[27] Battie también puso obstáculos a la hipótesis sensacionalista de la percepción, que era el enfoque predominante, como señala Berrios y Porter (1995). A este respecto conviene recordar la cercanía de Kant, en esa época, a la filosofía de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, así como su afición a Swift, lo que permite suponer su impregnación del ambiente cultural en el que se desarrolla el

innovador abordaje de la locura.

[28] Que sería la primera función de síntesis, según el sistema kantiano, que da forma e interpreta lo dado en la experiencia, y participa de la espontaneidad del sujeto, no es la «receptividad» de la sensación.

[29] Como también plantea en la Crítica del juicio (§ 40), la Antropología (§§ 2, 43, 59) y en la Lógica (Introducción, VII).

[30] «Cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios sobre el mismo objeto tienen que concordar también entre sí, y de este modo la validez objetiva del juicio de experiencia no significa otra cosa que la necesaria validez universal del mismo. Pero también a la inversa, si encontramos motivo para tener un juicio por necesariamente válido de forma universal [...], hemos de considerarlo también como objetivo[...]; pues no habría razón por la cual otros juicios tuvieran que concordar con el mío, si no fuese la unidad del objeto al que todos se refieren y con el que concuerdan [...]. En consecuencia, validez objetiva y validez universal necesaria (para todos los hombres) son conceptos intercambiables, y, aunque no conocemos el objeto en sí, sin embargo, cuando consideramos un juicio como universalmente válido y, por tanto, necesario, se entiende precisamente con ello la validez objetiva» (Kant, 1999, 127 [Ak. VI, 298]). Cf. también sobre esto Rivera de Rosales, 1993, cap. V, § 4.

[31] Dörner, 1974, especialmente el cap. IV, donde dedica un apartado a la influencia de Kant.

[32] Define la «antropología en sentido pragmático» como ocupada de lo que el hombre «como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo» (Kant, 1991, 7), en contraste con el punto de vista fisiológico, que se ocupará de lo que la naturaleza hace del hombre, del que piensa que no se puede sacar beneficio: «Quien cavile sobre las causas naturales [...] discurrirá acaso (al modo de Cartesio) sobre las huellas dejadas en el cerebro por las impresiones que producen las sensaciones experimentadas, pero tendrá que confesar que en este juego de sus representaciones es un mero espectador y que tiene que dejar hacer a la naturaleza, puesto que no conoce las fibras ni los nervios encefálicos, ni sabe manejarlos para su propósito, o sea, que todo discurrir teórico sobre este asunto es pura pérdida» (Kant, 1991, 8).

[33] Que también, defiende este autor, estaba unido entonces a teorías de base

teológica u onto-teológica. La cuestión de si actualmente, con otro concepto y significado de lo innato, pueden ser relacionados el a priori epistémico y el biológico-filogenético es un apasionante debate entre la filosofía trascendental y la teoría evolucionista del conocimiento (cf. Pacho, 1999).

[34] Se trata de un a priori no en el tiempo, como señala el mismo Kant en la KrV. Esto deja abierta una puerta a la pregunta de la epistemología evolucionista o la epistemología genética sobre cómo se constituye ese a priori epistémico en la experiencia filogenética u ontogenética.

[35] Evolución que se puede observar también en cómo se enfrenta al problema cuerpo-mente. En relación con esto Carpenter (1998) señala cómo en su temprana filosofía de la mente Kant mantiene una concepción sustancial del alma y en función de ello intenta explicar la relación con el cuerpo y el conocimiento. Las contradicciones a las que llega le hacen ir abandonando ese enfoque y, ya al inicio de la década de 1770, con la doctrina del «sentido interno» se inicia un cambio de perspectiva que con su filosofía trascendental acabará en la renuncia del carácter sustancial del alma y el escepticismo en relación con el problema cuerpo-mente. Este proceso es paralelo al que le lleva a relegar la importancia del cuerpo en la cognición, dando cada vez más prioridad a la «espontaneidad» del sujeto.

[36] Se trataba de una psicología racionalista o idealista, basada en una metafísica del alma de base teológica, cuyos principales presupuestos son precisamente objeto de crítica en la KrV («Paralogismos de la razón pura»). Puede verse al respecto el análisis de esa crítica a la psicología racional, y de las ideas de Kant sobre el autoconocimiento, en Allison (1992), fundamentalmente en el cap. 13.

[37] Uno de los principales exponentes del grupo al que se denominó «psicologistas», en oposición a los «somatistas» que planteaban que el origen de la locura estaba en el cuerpo.

[38] Clásicamente, en psiquiatría se ha manejado la distinción entre neurosis y psicosis como una básica discriminación entre trastornos más graves, las psicosis, donde la pérdida del contacto con la realidad, la ausencia de conciencia de enfermedad y las manifestaciones de extravagancia en el comportamiento serían los datos clave, frente a las neurosis, en las que no hay pérdida del juicio de realidad, se mantiene la conciencia de enfermedad y no lleva a una ruptura

drástica con los otros en la comprensión de lo que sucede. Esto puede resumirse en lo que el propio Kant expresó en la Antropología, respecto a la pérdida del sentido común como el síntoma universal de la locura, la pérdida de la objetividad o de la capacidad de distinguir la realidad común de la fantasía interior. La esquizofrenia, dentro de las psicosis, puede considerarse el paradigma de trastorno mental grave.

[39] Éstos llegaron a ser caracterizados como fundamentales para el diagnóstico de esquizofrenia y propuestos a su vez como básicos para la comprensión de la vivencia del esquizofrénico, si bien no sólo se dan en ese trastorno. Abarcan una serie de fenómenos que remiten a la vivencia alterada de la subjetividad o autoría de la acción. Hay que resaltar que se refieren a un concepto formal o general —no referido a la particularidad de un «yo» determinado, sino a las condiciones que hacen posible la experiencia para un sujeto—. Este tipo de manifestaciones de los pacientes esquizofrénicos lleva a pensar en una manera de experimentar el mundo y el sí mismo que nos resulta muy ajena. Esto se debe al funcionamiento alterado en aspectos tan constitutivos habitualmente de nuestro «experimentar» o conocer que nos es difícil imaginar el tipo de mundo en que nos encontraríamos si no fuera así. Pero éste es el tipo de fundamento que no parece establecido sólidamente en estos pacientes, y que lleva a que puedan emitir enunciados en principio «incomprensibles».

[40] Al menos en lo que se refiere a la conexión de esta «naturalización» con su sistema filosófico, puesto que en relación con los casos particulares, en la Antropología nos brinda intuiciones tan cercanas a estos desarrollos como ésta: «La observación de que el niño no da señales de llanto ni de risa antes del cuarto mes de su vida, parece descansar igualmente en el desarrollo de ciertas representaciones del agravio o beneficio que se le hace, las cuales anuncian ya la razón», y habla poco después del «tosco inicio del progreso que va desde las percepciones (aprehensión de la pura representación sensorial) hasta el conocimiento de los objetos sentidos, esto es, la experiencia» (Kant, 1991, 16).

[41] Un trasfondo que analiza el filósofo Ch. Taylor (1997) señalando la conexión entre la epistemología surgida en la modernidad, basada en una idea del conocimiento como representación correcta de una realidad independiente, y la nueva ciencia mecanicista del siglo XVII así como los ideales de gobierno y reforma del yo que pervivirían hoy en el ideal de la razón instrumental y el modelo de la ingeniería aplicados, entre otros, a la psiquiatría.

Ak. II, 259 |ENSAYO SOBRE LAS ENFERMEDADES DE LA CABEZA (176

La sencillez y sobriedad de la naturaleza promueven y configuran en el hombre sólo nociones comunes y una tosca honestidad. La coacción artificial y la opulencia de la organización civil [de la sociedad] dan lugar a hombres ingeniosos y razonadores, si bien en ocasiones también a locos (Narren) y tramposos (Betrüger), y genera la sabia u honesta apariencia que permite carecer tanto de entendimiento como de honradez, siempre que el bello velo que el decoro extiende sobre las secretas dolencias (Gebrechen) de la cabeza o del corazón sea tupido y suficientemente tejido. A medida que el arte [1] alcanza alturas mayores, razón y virtud acaban siendo las palabras claves comunes, pero ello de tal modo que el celo con el que de ellas hablan puede dispensar a las personas instruidas y bien educadas la molestia de poseerlas. No obstante, la estima general de que gozan ambas celebradas cualidades establece esta notable diferencia: que todos son mucho más celosos de las ventajas del entendimiento que de las buenas cualidades de la voluntad, y que, en la comparación entre la estupidez (Dummheit) y la picardía (Schelmerei), nadie duda un instante en declararse a favor de esta última; lo cual, ciertamente, también está muy bien discurrido, puesto que, si todo depende del arte, no se puede prescindir de la astucia (Schlauigkeit) sutil y sí de la honradez, que en tales situaciones no constituye sino un obstáculo. Yo vivo entre ciudadanos sabios y de buenas costumbres, o sea, entre aquellos que saben aparentarlo, y creo lisonjeramente que se tendrá la equidad de creerme con la suficiente sutileza para que, si estuviera en posesión del más probado medio curativo | para erradicar las enfermedades de la cabeza y del corazón, tendría, no obstante, reparos en poner esos viejos trastos en comercio público, consciente de que la cura de moda preferida del entendimiento y del corazón ya se encuentra desarrollándose de manera satisfactoria, y de que, ante todo, los médicos de lo primero [del entendimiento], que se llaman lógicos, satisfacen muy bien las exigencias generales desde que han hecho el importante descubrimiento de que la . . .cabeza humana es en realidad un tambor, que sólo suena porque está vacío [2]. Por consiguiente, no veo nada mejor para mí que imitar el método de los médicos, que creen haber sido de gran utilidad a su paciente cuando le han dado un nombre a su enfermedad, y esbozaré una pequeña onomástica de las dolencias de la cabeza, desde la parálisis de la misma en la idiocia [3] (Blödsinnigkeit) hasta sus convulsiones en la locura furiosa (Tollheit). No obstante, para identificar estas repulsivas enfermedades en su genealogía [4] progresiva, me parece necesario explicar primero los grados menores de las mismas, desde la imbecilidad (Dummköpfigkeit) hasta la locura (Narrheit), porque estas

cualidades son corrientes en la vida social y, sin embargo, conducen a las primeras [5].

A la cabeza roma (stumpf) le falta el ingenio (Witz), mientras que a la imbécil (dummkopf) le falta el entendimiento. La agilidad para captar algo y recordarlo, lo mismo que la facilidad para expresarlo convenientemente, dependen mucho del ingenio. Por ello, el que no es estúpido (dumm) [6] puede muy bien ser romo, en la medida en que algo le entra difícilmente en la cabeza, aunque después pueda comprenderlo con mayor madurez de juicio. Y la dificultad para expresarse no demuestra una menor capacidad de entendimiento, sino sólo que el ingenio no presta suficiente ayuda para revestir los pensamientos de diversos signos, algunos de los cuales les convienen de la forma más adecuada. El famoso jesuita Clavius [7] fue expulsado de las escuelas por incapaz (porque según la prueba de inteligencia de Orbilio [8] no sirve para nada un muchacho que no sepa hacer versos ni ejercicios escolares de retórica). Más tarde llegó de forma casual a las matemáticas, las cosas cambiaron, y sus maestros de antaño sólo fueron imbéciles frente a él. El juicio práctico [9] sobre las cosas, como el que necesita el campesino, el artesano o el marinero, etc., es muy distinto del que se hace sobre los resortes que rigen el trato entre los hombres. Esto último no es tanto entendimiento como picardía (Verschmitzheit), y la carencia amable de esta facultad tan alabada se llama ingenuidad.

En el caso de que la causa de esta carencia haya | de buscarse en la debilidad de la facultad de juzgar, entonces a un ser humano de estas características se le denomina necio (Tropf), simple (Einfaltspinsel), etc. Puesto que las intrigas y los falsos artificios se convierten poco a poco en máximas habituales en la sociedad civil y complican el juego de las actividades humanas, no es extraño que un hombre, por lo demás sensato y honesto, al que, o bien toda esta astucia le parece demasiado despreciable para ocuparse de ella, o bien no puede mover su corazón honesto y bien-intencionado a hacerse un concepto tan detestable de la naturaleza humana, no es extraño, decimos, que ese hombre haya de caer en todas partes en los lazos de los tramposos y les haga reír bastante. Es así que, al final, la expresión «un hombre bueno», ya no de forma figurada, designa precisamente a un simple, y en ocasiones también a un c... [10], puesto que en la lengua de los pícaros nadie es más sensato que aquel que no tiene a los demás por mejores que él mismo, esto es, por tramposos.

Los impulsos de la naturaleza humana, que cuando son muy fuertes se llaman pasiones, son las fuerzas motrices de la voluntad. El entendimiento sólo

interviene para apreciar la suma global de la satisfacción de todas las inclinaciones en su conjunto con respecto al fin ideado, así como para descubrir los medios para alcanzarlo. Si una pasión es especialmente potente, la capacidad del entendimiento puede bien poco contra ella; pues el hombre fascinado ve muy bien las razones que se oponen a su inclinación favorita, sólo que se siente impotente para conferirles una energía activa. Cuando esta inclinación es en sí buena, cuando, por lo demás, la persona es razonable, pero la propensión predominante le impide ver sus malas consecuencias, entonces este estado de la razón encadenada es la insensatez (Thorheit). Un insensato (Thor) puede tener mucho entendimiento incluso en el juicio sobre las acciones en que se muestra insensato; ha de poseer incluso bastante entendimiento y un buen corazón para que esté justificada esta suave designación de sus excesos. El insensato puede proporcionar, quizá, un acertado consejo a otros, aun cuando su consejo quede sin efecto en él mismo. Sólo los daños o la edad le van haciendo cuerdo, lo cual a menudo, sin embargo, reprime una insensatez sólo para dejar sitio a otra. La pasión amorosa o una gran ambición han convertido desde siempre a mucha gente razonable en insensatos. Una muchacha obliga al terrible Alcides a hilar en su rueca [11], y los ociosos ciudadanos de Atenas envían a Alejandro al fin del mundo mediante sus pueriles elogios. Hay también inclinaciones | de menor vehemencia y menos extendidas que, sin embargo, no dejan de engendrar su insensatez: la «edificomanía» (Baugeist), la inclinación por los cuadros, la pasión por los libros. El hombre degenerado ha sido expulsado de su lugar natural y se ve arrastrado por todo y retenido por todo. Al insensato se le opone el hombre cuerdo, y quien carece de insensatez es un sabio. A este sabio se le puede buscar en la luna, quizá porque allí se está sin pasiones y se posee ilimitadamente la razón. El apático (Unempfindliche) está asegurado contra la insensatez por su imbecilidad (Dummheit). Sin embargo, a los ojos de la mayoría tiene el aire de un sabio. Pirrón [12] vio en un barco, en medio de la tormenta, mientras todos estaban angustiadamente atareados, que un cerdo comía plácidamente de su comedero y, senalando hacia él, dijo: «así debe ser la tranquilidad de un sabio». El apático es el sabio de Pirrón.

Si la pasión dominante es en sí misma lo bastante odiosa y al mismo tiempo absurda como para que aquello que precisamente se opone a la intención natural de esa pasión se considere que es lo que la satisface, este estado de la razón invertida [13] es la locura (Narrheit). El insensato entiende muy bien la verdadera intención de su pasión, si bien le confiere una fuerza capaz de atar la razón. Pero el loco (Narr), por su parte, se ha vuelto tan imbécil que sólo se cree en posesión [de algo] cuando se despoja él mismo de lo codiciado. Pirro [14]

sabía muy bien que la audacia y el poder se ganan la admiración general. Siguió muy acertadamente el impulso de la ambición, y no llegó a ser nada más que aquello por lo que le tuvo Cineas, esto es, propiamente un insensato. Y cuando Nerón se pone públicamente en ridículo declamando versos lamentables desde un escenario para lograr un premio de poesía, y aun dice al final de su vida: quantus artifex morior [15], yo no veo en este temido y ridiculizado soberano de Roma nada más que un loco. Sostengo que toda locura está ciertamente injertada en dos pasiones: el orgullo (Hochmuth) y la avaricia (Geiz). Ambas inclinaciones son injustas y son por ello odiadas. Ambas son absurdas por naturaleza, y su fin se destruye a sí mismo. El orgulloso manifiesta una pretensión no disimulada a la preeminencia ante los demás a través de un marcado menosprecio de ellos. Se siente honrado cuando es abucheado, cuando no hay nada más claro que [el hecho de que] el desprecio a los demás ofende la propia vanidad de éstos frente al arrogante. El avaro, según su inclinación, necesita muchas cosas, y le es imposible privarse | del menor de sus bienes. Con ello se priva en realidad de todos ellos, en la medida en que, por mezquindad los pone bajo candado. La ceguera del orgullo produce a veces locos bobos (albern) y a veces presuntuosos, según que haya tomado posesión de la cabeza vacía bien una pueril inconstancia o bien una rígida estupidez. Desde siempre, la avara codicia ha dado ocasión a muchas historias ridículas, las cuales sería más sorprendente que pudieran ser inventadas que realmente acontecidas. El insensato no es sabio, el loco no es listo (klug). La burla que el insensato atrae sobre sí mismo es divertida e indulgente. El loco se gana los más agudos latigazos del sátiro, sólo que no los siente. No se debe desesperar del todo de ver que un insensato pueda volverse alguna vez cuerdo, pero quien piensa hacer un listo de un loco es como quien quiere lavar a un negro. La causa está en que en el primero domina una inclinación verdadera y natural, que a lo sumo sólo encadena la razón, mientras que en el segundo se trata de un bobo fantasma cerebral que invierte (umkehrt) los principios de la razón. Dejo a otros la tarea de establecer si hay en realidad motivos para inquietarse por la extraña predicción de Holberg [16], a saber, que es preocupante el crecimiento diario de los locos, y que es de temer que a éstos se les podría meter en la cabeza fundar la quinta monarquía. Pero aun admitiendo que tramaran esto, no deberían, sin embargo, poner mucho celo en tal cosa, puesto que uno de ellos podría decirle a otro al oído oportunamente aquello que el conocido bufón de una corte vecina, cabalgando a través de una ciudad polaca en traje de loco, gritaba a los estudiantes que le perseguían: «Señores, sed aplicados, aprended algo, que, cuando nosotros seamos demasiados, no podremos ya tener pan para todos».

Paso de las dolencias de la cabeza que son despreciadas y escarnecidas a las que se consideran por lo común con compasión, desde aquellas que no suprimen la sociedad civil libre, hasta aquellas de las que se ocupan los servicios sanitarios oficiales y con respecto a las cuales toman disposiciones. Divido estas dolencias en dos: las de la debilidad (Ohnmacht) y las de la inversión. Las primeras están comprendidas bajo la denominación general de estupidez (Blödsinnigkeit), las segundas bajo la denominación general de trastornos del ánimo (Gemüth) [17]. El estúpido muestra una gran debilidad de la memoria, de la razón y por lo común también respecto a las sensaciones (sinnlichen Empfindungen). Este mal es, en su mayor parte, incurable, puesto que, si ya es difícil eliminar los salvajes desórdenes del cerebro trastornado, ha de ser casi imposible insuflar una nueva vida | a sus órganos muertos. Las manifestaciones de esta debilidad, que impide a los desgraciados salir del estado de infancia, son demasiado conocidas como para que sea necesario que me detenga mucho en ellas.

Las dolencias de la cabeza trastornada se dejan agrupar en tantos géneros principales como capacidades del ánimo se ven afectadas por ellas. Pretendo poder ordenarlas en conjunto bajo las tres divisiones siguientes: en primer lugar, la inversión de las nociones de la experiencia en la alucinación (Verrückung); en segundo lugar, el desorden al que es conducida la facultad de juzgar, primariamente sobre esa experiencia, en el delirio (Wahnsinn) [18]; en tercer lugar, la razón invertida por lo que se refiere a los juicios más universales, en la manía (Wahnwitz) [19]. Todas las manifestaciones restantes del cerebro enfermo pueden considerase, a mi parecer, bien como grados distintos de los casos mencionados, bien como asociaciones desgraciadas de estos males entre ellos, o bien, por último, como el injerto de esos mismos [casos] en poderosas pasiones, y pueden ser entonces subordinados a las clases citadas.

Por lo que concierne al primer mal, es decir, la alucinación, ilustraré sus manifestaciones de la siguiente manera. Incluso en el estado de mayor salud, el alma de todo ser humano está ocupada en dibujar todo tipo de imágenes de cosas que no están presentes, o también en completar en la representación de cosas presentes el imperfecto parecido a través de uno u otro rasgo quimérico que la facultad poética creadora inscribe a la vez en la sensación. No hay ningún motivo para creer que en el estado de vigilia nuestro espíritu siga otras leyes que cuando duerme. Más bien hay que suponer que, en el primer caso, sólo las vívidas impresiones sensoriales oscurecen las imágenes, más frágiles, de las quimeras y las hacen irreconocibles, mientras que éstas poseen toda su fuerza mientras dormimos, cuando a todas las impresiones externas les está cerrada la

entrada al alma. Por ello no es extraño que los sueños, mientras duran, se tengan por verdaderas experiencias de cosas reales. Puesto que entonces constituyen las representaciones más intensas en el alma, son en este estado precisamente lo que las sensaciones en la vigilia [20]. Ahora bien, suponiendo que, cualquiera que fuera la causa, ciertas quimeras hubieran afectado de alguna forma a uno u otro órgano del cerebro, de modo que la impresión sobre el mismo hubiera llegado a ser tan profunda y a la vez tan correcta como sólo puede producirla una impresión sensible, entonces este espejismo, incluso en vigilia y con buena y sana | razón, habría de ser tenido, no obstante, por una experiencia real. Puesto que sería vano oponer a una sensación, o a aquella representación que la iguala en fuerza, un fundamento racional, ya que los sentidos proporcionan una convicción mucho mayor de las cosas reales que una conclusión racional. Al menos, quien se ve cautivado por esta quimera no puede ser llevado nunca, por medio de un razonamiento sutil, a dudar de la realidad de su pretendida sensación. También se observa que personas que en otros casos muestran una razón suficientemente madura, sin embargo, se obstinan en haber visto con la mayor átención quién sabe qué formas fantasmales y caras grotescas; y que tienen también suficiente sutileza para poner en relación su experiencia imaginaria con algún sutil juicio racional. Esta cualidad del trastornado, según la cual, sin presentar un grado especialmente notable de una grave enfermedad, está acostumbrado en estado de vigilia a representarse como claramente percibidas determinadas cosas de las cuales, sin embargo, nada hay presente, se denomina alucinación (Verrückung). El alucinado es, pues, un hombre que sueña despierto. Si la ilusión habitual de sus sentidos es sólo en parte una quimera, siendo en su mayor parte una sensación real, quien está expuesto en más alto grado a esta inversión es un fantaseador (Phantast). Cuando, tras despertarnos, yacemos en una distracción indolente y apacible, nuestra imaginación dibuja las figuras irregulares de los cortinajes de la cama, o transforma ciertas manchas de una pared cercana en figuras humanas con una aparente precisión, que nos entretiene de un modo nada desagradable, cuya ilusión rompemos en el instante en que lo deseemos. Entonces soñamos sólo en parte, y están las quimeras en nuestro poder. Si ocurre algo parecido en un grado superior, sin que la atención del hombre despierto sea capaz de distinguir la ilusión en la imaginación engañosa, entonces esta inversión hace sospechar [que este hombre es] un fantaseador. Este autoengaño en las sensaciones es, por lo demás, muy común, y en tanto que es sólo parcial, se tolera bajo dicha denominación; si bien, cuando se le añade una pasión, la misma debilidad del ánimo puede degenerar en una auténtica fantasmagoría (Phantasterei). Por lo demás, los hombres, debido a una ceguera habitual, no ven lo que tienen delante, sino lo que su propia inclinación

les dibuja: el coleccionista de historia natural, ciudades en la piedra florentina [21]; el devoto, la historia de la Pasión en las vetas del mármol; aquella dama dibuja a través de su telescopio las siluetas de dos amantes en la luna, que para su cura, sin embargo, son dos | campanarios. El miedo hace de los rayos de la aurora boreal lanzas y espadas y, en el crepúsculo, de un indicador del camino hace un fantasma gigantesco.

Nunca es tan común la constitución fantaseadora del ánimo como en la hipocondría [22]. Las quimeras generadas por esta enfermedad no engañan propiamente a los sentidos externos, sino que generan sólo al hipocondríaco una ilusión partiendo de una sensación de su propio estado, bien del cuerpo o bien del alma, ilusión que en su mayor parte es un completo disparate. El hipocondríaco tiene un mal que, sea cual sea el lugar en que tenga su principal asiento, probablemente recorre de forma variable el tejido nervioso de todas las partes del cuerpo. Sobre todo, extiende un vapor melancólico en torno al asiento del alma, de modo que el paciente siente en sí mismo la ilusión de casi todas las enfermedades de las que oye hablar. Por ello, de nada habla con más placer que de su indisposición, lee con gusto libros de medicina y encuentra en todas partes sus propios azares. En sociedad recobra sin darse cuenta su buen humor, y entonces ríe mucho, come bien, y tiene por lo común el aspecto de un hombre sano. Por lo que se refiere a su fantasmagoría interna, con gran frecuencia las imágenes adquieren en su cerebro una fuerza y duración que le resultan gravosas. Si tiene en la cabeza un personaje ridículo (aun si él mismo lo reconoce como una imagen de la fantasía), si este disparate desencadena en él, en presencia de otros, una risa fuera de lugar sin que él manifieste el motivo —o incluso si todo tipo de representaciones lúgubres provocan en él un violento impulso de hacer algo malo, de cuya irrupción él mismo se muestra angustiosamente preocupado, y que, sin embargo, nunca llegan a realizarse—, entonces tiene su estado un gran parecido con el del alucinado, sólo que no hay peligro. El mal no está enraizado profundamente y, por lo común, se suprime, en la medida en que afecta al ánimo, bien por sí mismo o bien por medio de algún medicamento. Un solo tipo de representación actúa sobre la sensibilidad en grados muy distintos, según los diversos estados anímicos de los hombres. Hay, por eso, un tipo de fantasmagoría que se atribuye a alguien únicamente porque el grado del sentimiento mediante el cual es conmovido por ciertos objetos se juzga excesivo en comparación con la moderación propia de una cabeza sana. Sobre esta base, el melancólico es un fantaseador con respecto al mal de la vida. El amor tiene muchísimos encantos fantásticos, y la fina obra | de arte de los Estados antiguos consistía en convertir a los ciudadanos en fantaseadores para

que sintieran el bien público. A quien por un sentimiento moral, como por un principio, se enardece más que lo que otros pueden imaginarse (sich vorstellen) según sus sentimientos lánguidos y a menudo innobles, ellos lo conceptúan como un fantaseador. Sitúo a Arístides entre los usureros [23], a Epicteto entre los cortesanos [24], y a Juan Jacobo Rousseau entre los doctores de la Sorbona. Me parece escuchar una gran carcajada y cien voces que gritan: «¡Qué fantaseador!». Esta apariencia ambigua de la fantasmagoría en sentimientos en sí buenos y morales es el entusiasmo (Enthusiasmus), y sin él jamás se ha conseguido nada grande en el mundo. Muy distinto es el caso del fanático (Fanatiker) (el visionario [Visionär], el exaltado [Schwärmer]). Éste es propiamente un alucinado que pretende tener una inspiración inmediata y una gran familiaridad con los poderes del cielo. La naturaleza humana no conoce ninguna ilusión más peligrosa. Cuando su aparición es nueva, cuando el hombre engañado posee talento y la gran masa está dispuesta a asimilar del modo más ferviente este fermento, entonces es a veces incluso el Estado el que padece el éxtasis. La exaltación (Schwärmerei) conduce al entusiasta a lo más extremado: a Mahoma hasta el trono de príncipe, y a Johann von Leyden al cadalso [25]. Puedo aun, en cierta medida, contar como inversión de la cabeza, en cuanto que ésta afecta a las nociones de la experiencia, el trastorno de la capacidad de recordar. Pues éste engaña al miserable, que se ve afectado por él, mediante una representación quimérica, quién sabe de qué estado anterior que nunca ha existido. Quien habla de los bienes que pretende haber poseído anteriormente, o del reino que ha tenido, y que por lo demás no se engaña de forma perceptible en relación con su estado actual, es un alucinado con respecto al recuerdo. El viejo cascarrabias que cree firmemente que en su juventud el mundo estaba mucho más ordenado y que los seres humanos eran mejores, es un fantaseador con respecto al recuerdo.

Hasta aquí, en la cabeza trastornada no se ha visto afectada propiamente la facultad del entendimiento, al menos no era necesario que lo estuviera, puesto que el defecto residía propiamente sólo en los conceptos. Los propios juicios, si se quisiera tomar la sensación invertida como verdadera, pueden ser del todo correctos e incluso excepcionalmente razonables. Por el contrario, un trastorno del entendimiento consiste en que, a partir de todo tipo de experiencias correctas, | se juzga de un modo completamente invertido. De esta enfermedad, el primer grado es el delirio, que en los juicios más inmediatos a partir de la experiencia actúa en contra de las reglas comunes del entendimiento. El delirante ve o recuerda los objetos tan correctamente como cualquier hombre sano, pero interpreta por lo común la conducta de las otras personas a través de una

disparatada locura (Wahn) refiriéndola a sí mismo, y cree poder leer en ello quién sabe qué intenciones sospechosas que a aquéllas nunca se les pasan por la cabeza. Cuando se le escucha, se podría pensar que toda la ciudad se ocupa de él. Los comerciantes, que hacen tratos entre ellos y por casualidad le miran, traman conspiraciones contra él. Si el vigilante nocturno le llama es para burlarse de él. En una palabra, no ve sino una conjura general contra él. El melancólico (Melancholische) que, respecto a sus tristes y enfermizas sospechas, es un delirante, es un apesadumbrado (Trübsinniger). Sin embargo, hay también todo tipo de delirio divertido, y la pasión amorosa se regocija o atormenta con algunas interpretaciones extravagantes que se asemejan al delirio. Un orgulloso es en cierta medida un delirante que, de la conducta de los otros, que le miran atónitos con gesto burlón, concluye que le admiran. El segundo grado de la cabeza trastornada con respecto a la facultad superior de conocimiento es propiamente el de la desorganización de la razón, en cuanto que ésta se extravía de un modo disparatado en supuestos juicios sutiles sobre conceptos generales, y puede ser denominado manía (Wahnwitz). En el más alto grado de este trastorno revolotea por el cerebro ardiente todo tipo de ideas (Einsichten) pretenciosas y sofisticadas: el descubrimiento de las dimensiones del mar, la interpretación de las profecías, o quién sabe qué mezcolanza de absurdos rompecabezas. Si en ello el desgraciado también prescinde de los juicios de experiencia, se le denomina demente (aberwitzig). Pero en el caso de que tenga como fundamento muchos juicios de experiencia correctos, sólo que su sentimiento (Empfindung) esté embriagado por la novedad y cantidad de las consecuencias que le brinda su ingenio, de modo que ya no atiende a la corrección de lo que va enlazando, surge entonces de ello, con frecuencia, una apariencia muy brillante de manía que puede darse junto a un gran genio, en la medida en que la lenta razón no es capaz de acompañar al ingenio en sus transportes. El estado de la cabeza trastornada que la hace insensible a las sensaciones externas es el desvarío (Unsinnigkeit). Éste, en cuanto domina en él la cólera, se denomina frenesí (Raserei). La desesperación es un (estado) disparatado transitorio de un hombre sin esperanza. La impetuosa vehemencia (Heftigkeit) | de un trastornado se denomina en general delirio furioso (Tobsucht). El que se ve así afectado, en cuanto que desvaría, es un furioso (toll).

El ser humano en estado de naturaleza puede estar sometido sólo a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura. Sus necesidades le mantienen en todo momento próximo a la experiencia, y le dan a su sano entendimiento un quehacer tan ligero que él apenas se da cuenta de que necesita entendimiento para sus actividades. La inercia confiere a sus apetitos groseros y comunes una

moderación que deja a la escasa facultad de juzgar que necesita el suficiente poder para dominarlos según su mayor beneficio. ¿Dónde habría de encontrar materia para la locura cuando, despreocupado del juicio de los otros, no puede ser vanidoso ni infatuado? En cuanto que no tiene ninguna noción del valor de bienes que no ha disfrutado, se ve asegurado contra el absurdo de la avara codicia, y como en su cabeza nunca penetra el ingenio, está igualmente bien defendido de toda demencia (Aberwitze). Del mismo modo, en ese estado de simpleza sólo raras veces puede tener lugar el trastorno del ánimo. En el caso de que el cerebro del salvaje hubiera sufrido algún golpe, entonces no sé de dónde podría proceder la fantasmagoría para poder reprimir las sensaciones habituales que le mantenían ocupado de continuo. ¿Qué delirio puede asaltarle si nunca tiene un motivo para extraviarse mucho en sus juicios? La manía está, totalmente y con seguridad, más allá de sus capacidades. Se vuelve, cuando enferma de la cabeza, o bien estúpido o bien furioso, y aun esto debe de ocurrir a lo sumo muy raras veces, ya que es, en su mayor parte, sano, porque es libre y tiene movimiento. En la constitución civil [de la sociedad] se encuentran propiamente los fermentos de toda esta corrupción, que, si no la generan ellos mismos, sirven, no obstante, para mantenerla y acrecentarla [26]. El entendimiento, en tanto que es suficiente para las necesidades y para las satisfacciones simples de la vida, es un entendimiento sano; pero en tanto que es requerido para la opulencia artificial, tanto en el placer como en las ciencias, es entendimiento refinado. Así, pues, el entendimiento sano del ciudadano ya sería un entendimiento muy refinado para el hombre natural, y las nociones que, en determinados estamentos sociales presuponen un entendimiento refinado, no son adecuadas a aquellos otros que, al menos por sus ideas, están más próximos a la simplicidad de la naturaleza, y por lo común [esas nociones refinadas] convierten en locos a los que se pasan a éstos [estamentos sociales menos refinados]. El abad Terrasson [27] distingue en algún lugar, respecto a los que tienen trastornado el ánimo, aquellos que concluyen correctamente | a partir de ideas falsas, de los que, a partir de representaciones correctas, concluyen de una manera equivocada. Esta división coincide bien con los principios expuestos aquí. En los de la primera especie, los fantaseadores o alucinados (Verrückten), no es afectado propiamente el entendimiento, sino sólo la facultad que despierta en el alma los conceptos de los que después hace uso la facultad de juzgar, con el fin de compararlos. A estos enfermos muy bien puede oponérseles juicios racionales, si no para eliminar su mal, al menos para atenuarlo. En los de la segunda especie, los delirantes o maníacos, sin embargo, es el entendimiento mismo el afectado, y así no sólo resulta descabellado razonar con ellos (puesto que no serían delirantes si pudieran captar esos fundamentos racionales), sino también altamente

perjudicial; ya que con ello no se le proporciona a sus cabezas trastocadas sino nuevo material para maquinar disparates. La contradicción no los mejora, sino que los acalora, y es absolutamente necesario en el trato con ellos adoptar una actitud serena y benévola, exactamente como si uno no se diera cuenta de que a su entendimiento le falta algo.

He llamado enfermedades de la cabeza a las dolencias de la facultad de conocer, de la misma manera que al deterioro (Verderben) de la voluntad se le llama enfermedad del corazón. Además, he prestado atención sólo a las manifestaciones de las mismas en el ánimo (Gemüth), sin pretender descubrir su raíz, que se halla propiamente en el cuerpo, y que, por cierto, puede tener su localización principal más en las partes de la digestión que en el cerebro, como parece demostrarlo la estimada y bien conocida revista semanal, llamada El Médico [28], en sus números 150, 151 y 152. Además, no puede convencerme de ninguna manera que el trastorno del ánimo, como se cree comúnmente, surge del orgullo, del amor, de meditaciones demasiado intensas, y de quién sabe qué abuso de las facultades del alma. Este juicio, que hace del enfermo, sobre la base de su desgracia, un objeto de sarcásticos reproches, es muy despiadado, y se origina en un error común según el cual se suelen confundir [entre sí] la causa y el efecto. Si se atiende mínimamente a los ejemplos, se da uno cuenta de que en primer lugar padece el cuerpo, y que al principio, como la semilla de la enfermedad se desarrolla inadvertida, se percibe una inversión ambigua que no hace aún suponer un trastorno del ánimo y que se manifiesta en extravagantes disparates amorosos, o en un carácter infatuado, o en inútiles cavilaciones | profundas. Con el tiempo la enfermedad irrumpe y da motivos para situar su fundamento en el estado del ánimo inmediatamente anterior. Sin embargo, se debería decir más bien que un hombre se ha vuelto orgulloso porque ya estaba trastornado en alguna medida, que decir que se ha trastornado por lo orgulloso que era. Estos tristes males, cuando por lo menos no son hereditarios, aún permiten la esperanza de una feliz recuperación, y aquel cuya asistencia es preciso buscar ante todo es el médico. Sin embargo, no desearía, por honor, excluir al filósofo, quien podría prescribir la dieta del ánimo, sólo con la condición de que, como en la mayoría de sus otras ocupaciones, no reclame ningún pago por ello. Como agradecimiento, el médico tampoco negaría su ayuda al filósofo si éste intentara en ocasiones la grande pero siempre vana tarea de curar la locura. Por ejemplo, en la locura furiosa (Tobsucht) de un docto vociferanfe (gelehrten Schreier), tendría en consideración si no harían algún efecto contra ella medios catárticos tomados en dosis altas. Puesto que si, de acuerdo con las observaciones de Swift [29], un mal poema no es sino una purga

del cerebro a través del cual se evacuan muchos humores perjudiciales para el alivio del poeta enfermo, ¿por qué no podría ser algo similar un escrito pésimo y meditabundo? [30]. Sin embargo, en este caso sería aconsejable indicar a la naturaleza otra vía de purificación, para que el mal fuera purgado de forma radical y en silencio [31], sin perturbar con ello a la sociedad (gemeine Wesen).

Notas al pie

[1] Die Kunst, lo artificial, lo hecho por el hombre, tanto el arte como la técnica.

[2] Desde La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas, que parece ser un anuncio de sus lecciones de lógica para el semestre de invierno de 1762-1763, Kant critica la pretensión de conocer la realidad (ciencia y ontología) partiendo sólo de conceptos lógicos, meras formas vacías de contenido. La razón lógica analítica reposa en la identidad, mientras que la realidad lo hace en la alteridad (véase, por ejemplo, Sueños de un visionario, Madrid: Alianza, pp. 107-108 [Ak. II, 370]). De este modo se le iban alejando a Kant lógica y realidad, hasta que en su etapa crítica descubrió la lógica transcendental o sintética.

[3] J.-P. Lefebvre en su traducción del texto para Évolution Psychiatrique (42 [1977], 203-230), ha hecho un notable esfuerzo sistemático a fin de traducir al francés tanto los términos de uso más coloquial empleados por Kant para designar los trastornos mentales menores, como los términos de uso más restringido y técnico utilizados para los trastornos mayores. Hemos adoptado casi en su totalidad la terminología de esta versión, que el traductor fundamenta adecuadamente en la correspondencia entre el uso de los términos alemanes y los franceses de la época. Nuestra decisión se basa, además, en el estrecho parentesco entre las palabras francesas y las correspondientes en castellano, así como en la influencia predominante de la cultura francesa sobre la española durante el siglo XVIII. Salvo cuando se indique de otro modo, los términos empleados en castellano corresponden a los franceses de la versión citada.

[4] Hoy se diría génesis. Ésta sería la segunda tarea de la ciencia, una vez hecha la clasificación.

[5] Se refiere a la idiocia y a la locura furiosa. Este interés taxonómico, como inicio de la ciencia mediante la fijación de un lenguaje racionalmente articulado (según un principio de clasificación y una consiguiente clarificación de su objeto de estudio), emula el esfuerzo del sueco Carl Linneo (1707-1778) en su ordenación de las especies naturales configurando un Sistema de la naturaleza (1735, con doce ediciones revisadas a lo largo de su vida). Ese empeño sistemática o arquitectónicamente clasificatorio estará presente también en el Kant crítico, pero ya no sobre la base de un principio binario, como Linneo, sino

sobre uno ternario, como sucede ya en el Ensayo.

[6] Nótese el uso indistinto que Kant hace aquí de los términos Dummkopf/Dummköpfigkeit, que hemos traducido como imbécil/imbecilidad, y los de dumm/Dummheit, vertidos por estúpido/estupidez. El lector podrá comprobar que también en castellano sus límites son bien imprecisos.

[7] Christopb Schlüssel, latinizado Clavius, nacido en 1537 en Bamberg y fallecido en 1612 en Roma, fue un matemático y astrónomo notable y es conocido por su aportación a la reforma del calendario decidida por Gregorio XIII en 1582. Kant vuelve a decir lo mismo de él en la Antropología, al principio de su § 43.

[8] De Orbilius Pupillus, gramático romano, maestro de Horacio (Epist. II, 1, 70s.), tomado como sinónimo de maestro tiránico.

[9] Práctico en sentido precrítico, que coincide con el sentido corriente del término.

[10] El texto alemán pone «H...» y suponemos que corresponde a Hahnrei, palabra que significa en lenguaje familiar: (marido) cornudo.

[11] Heracles (Hércules para los latinos) «es un nombre místico que le fue impuesto por Apolo [...]. En sus origenes [...] se llamaba Alcides —patronímico derivado del nombre de su abuelo Alceo— [...] o incluso Alceo, el nombre mismo de su abuelo» (P. Grimal, Diccionorio de mitología griega y romana, Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 1984, p. 239 b). La muchacha hace referencia a Ónfale u Ónfala, reina de Lidia, en cuya corte Heracles fue obligado a hilar (oficio de mujer) a sus pies para lograr su amor.

[12] Pirrón, filósofo griego, fundador del movimiento escéptico o pirronismo, nacido en Elis (Peloponeso) hacia el 360 a.e.c. y fallecido hacia el 270 a.e.c. Para la historia que aquí se narra, véase Diógenes Laercio IX, 68. Frente a la vana apariencia de las cosas, que él aprendió con los gimnosofistas de la India, defendió la apatía y la imperturbabilidad (ataraxia) como camino de alcanzar la felicidad, la vida divina.

[13] Verkehrheit sería propiamente perversión, aquí en el sentido de que se trastocan o se invierten los principios o modos de considerar la realidad. Pero debido a la connotación moral de «perversión» hemos preferido traducirlo como

«inversión», que correspondería más bien al término alemán Umkehrung, que también se encuentra utilizado aquí en su forma verbal (umkehrt) como sinónimo del anterior.

[14] Rey del Epiro (318-272 a.e.c.), discípulo de Demetrio Poliorcetes. Intentó crear un imperio enfrentándose a Roma, Cartago y Macedonia. En 280 venció en la batalla de Heracles, si bien con grandes pérdidas («victoria pírrica»).

[15] «¡Qué gran artista muere!»

[16] Baron Ludvig Holberg, escritor danés (1684-1754), autor.

[17] Una traducción de sabor más actual sería la de «trastornos mentales». Sin embargo, creemos que tanto en la época precrítica de Kant como en su obra crítica, «animo» es el sinónimo más adecuado para Gemüth. Otros lo traducen por «espíritu» o «psiquismo»; el propio Kant lo vierte al término latino animus (véase Ak. VII, 161, y XII, 32). El contexto evita que por «trastornos del ánimo» entendamos el sentido psiquiátrico actual de este término.

[18] José Gaos, en su traducción de la Antropología de Kant, traduce este término por «demencia» (Madrid: Alianza, 1991, p. 135), siguiendo en eso el término latino utilizado por el mismo Kant, pero que en la actualidad se emplea clínicamente con un significado distinto al que aquí atribuye Kant al término Wahnsinn, más próximo a la acepción actual de «delirio».

[19] José Gaos, en su citada traducción de Kant, vierte este término por «insania» (p. 136 de la ed. cit.), siguiendo asimismo la palabra latina empleada por Kant. En nuestra traducción hemos preferido utilizar el término «manía», tal como hace Lefebvre con el término francés correspondiente, recuperando el sentido de locura, en su más amplia extensión, que esta palabra tenía en la época del Ensayo, distinto del significado que tiene en el lenguaje psiquiátrico actual.

[20] Muy claramente puede verse aquí el acercamiento de Kant al empirismo. De igual modo distingue Hume las impresiones de las ideas justo al inicio de su Tratado de la naturaleza hurnana (I, I, 1): «A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos [...]. No creo que sea necesario gastar muchas palabras para explicar esta distinción. Cada uno percibirá

enseguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar. Los grados normales de estas percepciones se distinguen con facilidad, aunque no es imposible que en algunos casos particulares puedan aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño, en estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse a nuestras impresiones...» (trad. F. Duque, Madrid: Editora Nacional, 1977, pp. 87-88).

[21] Entendemos que se refiere a lo que hoy conocemos como «mármol ruiniforme», un tipo de mármol en el que se dibujan líneas geométricas que se asemejan a ruinas.

[22] En «Sobre el poder del ánimo (Gemüth) para dominar, mediante el mero propósito, sus sentimientos enfermizos», incluido en la tercera parte del libro El conflicto de las Facultades (1798), trata también este tema de la hipocondría. Allí Kant se declara hipocondríaco debido a su «pecho estrecho y liso», lo que le llevó incluso «al hastío de la vida». Pero esto logró superarlo mediante la reflexión, nos dice, pues proporciona más alegría lo que se hace por libertad que lo que se goza por naturaleza (Ak. VII, 104; trad. en I. Kant, El poder de las facultades afectivas, Buenos Aires: Aguilar, 1968, pp. 26-27).

[23] Posiblemente se refiera al general y político ateniense, apodado el Justo, que alcanzó la gloria en la batalla de Maratón y luego combatió contra Jerjes. En la fundación de la Liga délica, el 477 a.e.c., entre Atenas y las ciudades jónicas para defenderse del peligro persa, se impuso a todas ellas un impuesto de 460 talentos, cantidad fijada por Arístides.

[24] Suponemos que se trata del filósofo neoestoico que vivió a caballo entre los siglos I y II e.c. y que fue durante algún tiempo de su juventud esclavo en Roma.

[25] Johann von Leyden (1509-1536), dirigente anabaptista de Münster. Estableció una Constitución anabaptista en esta ciudad y se proclamó rey de Sión. Murió torturado tras la rendición de la ciudad.

[26] En esta idea sobre la ambigüedad de la civilización, que es progreso pero a la vez fermento de vicios y locuras, en contraste con el sano y rudo juicio del salvaje, está sin duda presente la influencia (matizada) de Rousseau.

[27] Jean Terrasson (1670-1750), miembro de la Academia Francesa desde 1713. La edición de la Akademie (II, 490), advirtiéndonos que la distinción mencionada por Kant no se encuentra en ningunode esos libros de Terrasson, nos

cita los siguientes: Dissersation critique sur l'Illiade d'Homere (1725), Séthos, histoire ou vie tirée des monuments-anecdotes de l'ancienne Egypte (1731), La philosophie applicable à tous les objets de l'esprir et de la raison (1754, publicada póstumamente por D'Alembert).

[28] Se refiere a la revista semanal Der Arzt, de Hamburgo, dirigida por Johan August Unzer (1727-1799), y a números aparecidos en 1761. La revista vio la luz durante los años 1750-1764 y 1769-1770. En el número 150 Unzer publicó su artículo titulado «Sobre la conexión del entendimiento con la digestión»; en el número 151: «Prueba de que todas las clases de desvaríos (Unsinn) han de ser curadas mejorando la digestión»; y en el número 152: «La misma prueba respecto a algunos delirios vehementes (hitzigen Deliriis)». Según él, la causa próxima de las enfermedades del ánimo y de los nervios, es el cerebro (teoría predominante en la época), pero su causa última y fundamental se encuentra en el bajo vientre (véase Jackie Pigeaud, «À propos des "Maladies de la tête" de Kant [1764]», en Maladie et maladies, histoire et conceptualisation, Geneve: Droz, 1992, pp. 293-312, pero sobre todo pp. 301-304). Unzer fue autor, entre otros libros, de Pensamientos sobre el influjo del alma sobre su cuerpo (1746). En este tramo final del artículo, Kant se decide por la medicina para el tratamiento de las enfermedades mentales, dado que su raíz se halla en el cuerpo, o sea, ellas proceden de un desarreglo orgánico, muy en la línea de la medicina de su época (según subraya J. Pigeaud en todo su artículo). Por eso Kant acaba ironizando contra la filosofía, ironía que volvemos a encontrar en sus Sueños de un visionario (1766).

[29] Jonathan Swift (1667-1745). La edición de la Akademie (II, 490) nos reenvía al cap. III, pp. 77 ss. de J. Swifts neuere Dicht-Kunst, oder Kunst oder Poesie zu kriechen, traducida del inglés al alemán en 1733, Leipzig (J. Swift, Works, ed. Sir Walter Scott, 1883, XIII, 29 ss.). Pigeaud piensa en la Carta a un joven poeta (Oeuvres de Swift, Paris: Pléiade, pp. 1342-1343).

[30] ¿Lo que sería, por ejemplo, este Ensayo para el hipocondríaco Kant?

[31] M. David-Ménard, en la presentación a su traducción (Paris: Flammarion, 1990, p. 22) cree que en esta frase Kant está aludiendo al suicidio o bien a una retirada a la soledad. Pigeaud, acorde con el tono irónico de este final, interpreta que Kant aconseja más bien ir al excusado (p. 309).

Ak. II, 489|RAZONAMIENTO SOBRE EL AVENTURERO JAN PAWLIKOW

A los ojos de quienes con gusto espían la naturaleza bruta, por lo común harto irreconocible bajo la educación de los seres humanos, lo más notable, al contemplar y escuchar al entusiasmado fauno y a su muchacho, es el pequeño salvaje, el cual, crecido en los bosques, ha aprendido a enfrentarse a todas las dificultades del clima con una feliz alegría, no muestra en su rastro ninguna franqueza vulgar, y no tiene nada del estúpido apocamiento, que es un efecto de la servidumbre o de la forzada atención [a la que se obliga a los niños] en su educación. Para decirlo brevemente —si se elimina lo que algunas personas, que le han enseñado a pedir dinero y a ser goloso, ya han corrompido en él— parece ser un niño perfecto en el sentido en el que puede desearlo un moralista experimental que fuera tan razonable que no aplicara al bello loco los principios del señor Rousseau antes de haberlos examinado. Al menos, esta admiración, de la que no son capaces todos los espectadores, debería ser menos para reírse que lo que aquel llamado niño de Silesia con el diente de oro proporcionó a muchos sabios alemanes hasta que, por medio de un orfebre, fueron liberadas de la molestia de fatigarse por más tiempo con el esclarecimiento de aquel prodigio.

Nota

[1] Así es como lo titula L. E. Borowski (Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant, Madrid: Tecnos, p. 43). Se trata del texto que de forma anónima, como el Ensayo, y con ocasión del mismo asunto —la aparición en Königsberg del polaco Jan Pawlikowicz— publicó Kant en el número 3 del Periódico político e ilustrado de Königsberg el 10 de febrero de 1764. De la extrañeza que provocaron y de la reflexión de sus habitantes, podemos ver una muestra en el informe que otro conciudadano, amigo y posterior crítico de Kant, Johann Georg Hamann (1730-1788), publicó por entonces:

«Vino a Königsberg procedente del llamado Baumwalde, en la jurisdicción de los Alejos, un aventurero de aproximadamente 50 años de edad, un nuevo Diógenes y un espectáculo de la naturaleza humana. Trataba de cubrir lo ridículo e indecoroso de su forma de vivir con algunas hojas de parra sacadas de la Biblia. Por eso y porque hasta entonces, además de un pequeño niño de 8 años, iba por ahí conduciendo un rebaño de 14 vacas, 20 ovejas y 46 cabras, aquí la gente, que le miraba boquiabierto, le dio el nombre de “profeta de cabras”. Además del adorno de una larga barba, se mostraba descalzo y con la cabeza descubierta en cualquier estación del año, vestido con rudas pieles de animales que él se ponía sobre su cuerpo desnudo. Y de igual modo el joven. Un par de vacas le servían para su tiro. De la leche de ovejas, a lo que a veces se añadía manteca y miel, se alimentaban ambos. Sólo en grandes días de fiesta se permitía probar la carne de su rebaño, que cocía con miel. Él se regalaba sólo con la espaldilla derecha y el pecho; el resto lo regalaba o lo quemaba en 3 días hasta convertirlo en cenizas. En la transformación de esa figura humana había sido responsable una enfermedad sufrida hacía 7 años, que consistió en malas digestiones y espasmos en el estómago. Después de un ayuno de veinte días pretendió haber visto a Jesús varias veces. Él le había hecho el voto de una peregrinación de siete años, de la cual le faltaban entonces aún dos años. Cuando se le encontró en el bosque junto a Alejos, había perdido ya la mayor parte de su rebaño. Él vino con el chico y con la Biblia en la mano, de la cual, a todo aquel que le planteaba una cuestión, le citaba una sentencia a veces pertinente o también y a menudo una que no tenía nada que ver, etc. [Pero después pasaron la frontera] y no se supo más de ellos» (en L. E. Borowski, op. cit., pp. 127-130).